<36633648500018

Kirchliche Ethik

vom Standpunkt der christlichen Freiheit.

Dargestellt

von

Bernhard Wendt.

I.

Einleitung in die Ethik: Entwickelungsgeschichte der christlichen Freiheit in der Kirche und Theologie.

Leipzig.
Verlag von Ernst Bredt.
1864.

Einleitung in die Ethik.

Entwickelungsgeschichte

der

christlichen Freiheit in der Kirche und Theologie.

Dargestellt von

Bernhard Wendt.

Leipzig.
Verlag von Ernst Bredt.
1864.

Quis mihi det, antequam moriar, videre ecclesiam dei, sicut in diebus antiquis (nicht sowohl der Form, als dem Geiste nach)!

S. Bernhardus in Ep. ad Eugenium III.

Der Herr ist der Geist, wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit.

2 Cor. 3, 17.

Vorrede.

Wenn man den Entwicklungsgang der lutherischen Theologie von der Reformation bis auf die Gegenwart überschaut, so kann man nicht verkennen, daß in ihr die Dogmatik eine reichere Entwickelung gefunden hat, als die Ethik. Man würde aber sehr irren, wenn man daraus schließen wollte, daß dieser lutherischen Kirche das ethische Prinzip überhaupt fehle, oder daß es wenigstens in ihr verkümmert und verkürzt sei, mithin auch keiner rechten Ausbildung fähig sei. Die lutherische Kirche besitzt in dem Worte Gottes, das sie als die alleinige Quelle der Wahrheit betrachtet, auch den unerschöpflichen Born alles ethischen Strebens, und die lutherische Kirche besitzt in dem Glauben, auf den sie allein die Rechtfertigung vor Gott begründet, auch die mächtigste Triebkraft zur Heiligung in guten Werken. Nur eine todte Orthodoxie, die den lebendigen Glauben an Gottes Wort zu einem abstracten Fürwahrhalten verknöchert, nur ein flacher Rationalismus, der den lebendigen Glauben zum Zweifel und Gottes Wort in Menschenwort zu verkehren gesucht hatte, vermochte allerdings nicht mehr die Lebensbäche sittlicher Bethätigung aus den Prinzipien unserer Kirche abzuleiten und in die Kirche hineinzuleiten, weil sie der Kirche entfremdet waren. Solange die lutherische Kirche festhielt an ihren dogmatischen Prinzipien, an ihrem Formalprinzip von

der Auctorität des göttlichen Worts und an ihrem Materialprinzip von der Rechtfertigung allein durch den Glauben, war in ihr auch die Harmonie zwischen Dogma und Leben vorhanden, erst, als durch Orthodoxismus und Rationalismus jene dogmatischen Grundprinzipien erschüttert wurden, trat die Disharmonie ein, die theologische Wissenschaft fühlte sich unfähig, diese Disharmonie zu überwinden, sie zog sich daher von dem ethischen Gebiet lieber zurück, und überließ dasselbe der Philosophie, so trat an die Stelle der Moraltheologie die Moralphilosophie. Wir sind aber weit entfernt, dieses Armuthszeugniß, das eine mit den Prinzipien der lutherischen Kirche zerfallene Theologie sich thatsächlich ausgestellt hat, zu acceptiren, wir sind vielmehr überzeugt, daß in den lutherischen Glaubensurkunden des Reformationszeitalters, in den Schriften unserer Reformatoren und in den Bekenntnissen unserer Kirche ethisches Leben pulsirt in einer so reichen Fülle und in einer solchen Vollkräftigkeit, wie dies von keiner andern Kirche, geschweige denn von irgend einer Schule gilt, wir sind überzeugt, daß in der Rechtfertigung allein durch den Glauben an Christi gottmenschliche Person und gottmenschliches Werk, wie dieselben von Gottes Wort bezeugt und dargeboten werden, der göttliche Lebensgrund liegt, auf dem ein Gebäude der Ethik aufgeführt werden kann, wie es keine menschliche Wissenschaft aus und durch sich selber, auch wenn sie ihre reichsten Mittel aufbietet und alle ihre Kräfte zusammenrafft, aufzuführen im Stande ist. Das Reformationszeitalter hat einen solchen wissenschaftlichen Bau auf dem von den Reformatoren wieder entdeckten Glaubensgrunde nicht aufgeführt, und es hatte nicht den Beruf dazu, der eigenthümliche Beruf dieser großen Zeit bestand darin, diesen neu entdeckten Glaubensgrund bekenntnißmäßig zu bezeugen, und daß das Reformationszeitalter diesen Beruf herrlich erfüllt hat, wird nur völlige Unkunde oder die hartnäckigste Verstocktheit läugnen können. Die lutherische Theologie hat auf dem Bekenntnißgrunde des Reformationszeitalters zunächst einen mächtigen dogmatischen Bau aufgeführt, an dem alle Folgezeiten der Kirche zu lernen haben werden; daß

die lutherische Theologie bei ihrem dogmatischen Fleiß das ethische Gebiet immer mehr zu vernachlässigen anfing, hat wesentlich dazu beigetragen, daß theils sie selbst in Scholastik ausartete, theils in der Kirche der Mißverstand immer mehr um sich griff, man könne, auch wenn man als ein Gottloser lebe, dennoch ein durch den Glauben Gerechtfertigter sein. Georg Calixt konnte mit seinem Versuch, die lutherische Dogmatik zur Ethik zu bekehren, nicht durchdringen, weil er dabei von Voraussetzungen ausging, die das dogmatische Fundament der Ethik in Frage stellten. Seitdem ist es für die lutherische Theologie ein Problem geblieben, wie die lutherische Ethik sich gestalten müsse, wenn sie, den lutherischen Grund des rechtfertigenden Glaubens mit voller Entschiedenheit wahrend, eben auf und in diesem dogmatischen Grunde ein volles, ganzes, allseitig ausgeführtes christliches Lebensgebäude errichten will.

Wenn ich nun in diesem Werke, dessen ersten Band ich hiermit der Oeffentlichkeit übergebe, es unternehme, einen Beitrag zur Lösung dieses großen Problems zu liefern, so thue ich es einmal tief durchdrungen von dem demüthigenden Bewußtsein, daß meine Kraft eben nur ein Geringes hat leisten können, um dieses Problem so zu lösen, wie Gottes Wort es fordert, wie es dem Glauben gemäß ist, und wie es der Kirche frommt, ich thue es aber auch in dem freudigen Bewußtsein, daß Gott der Herr mächtig gewesen ist in meiner Schwachheit, daß er sein Licht mir nicht versagt hat, wenn ich ihn um Licht anrief, daß er mir nahe gewesen ist mit seiner Kraft, wenn ich an meiner Kraft verzagte, und ich thue es darum auch in der getrosten Zuversicht, daß Gott der Herr auch ein geringes Werk, das dem Kommen seines Reiches gewidmet ist, wohl segnen kann und segnen wird, daß es Frucht schaffe, welche bleibet. Wenn man gleich aus diesem ersten historisch-kritischen Theil die Anlage des ethischen Systems noch nicht bestimmt ersehen kann, dessen Darstellung sich an diesen ersten Theil fernerhin anschließen und, wie ich hoffe, baldigst auch in die Oeffentlichkeit treten wird, so wird man desto bestimmter, hoffe ich, den Geist daraus erkennen, von dem ich in

meinen ethischen Grundgedanken mich habe leiten lassen: es ist nicht der Geist eines von Gottes Wort abgelösten Denkens, einer willkürlichen Speculation, welche die Vernunft nicht gefangen nehmen will unter dem Gehorsam Christi, dieser Geist vermag wohl glänzende Darstellungen der Weltethik zu liefern, aber eine Kirchenethik vermag er nicht zu schaffen, aber auch nicht der Geist eines gesetzlich gearteten Kirchenthums, das in Menschensatzungen seine Stütze und in der Gewissenstyrannei seine Macht sucht, hat mich geleitet, dieser Geist kann wohl ein Zerrbild kirchlichen Lebens erzeugen und einer Scholastik Raum lassen ihr trauriges Dasein zu fristen, aber die heilige Flamme ethischer Begeisterung kann sich an ihm nicht entzünden, er kann höchstens die Holzstöße anzünden, auf denen die Lebenszeugen der Kirche als Märthyrer enden. Es ist der Geist der christlichen Freiheit, in welchem ich gezeugt habe von dem Leben, das aus Christo stammt, der Freiheit, die aus dem Bewußtsein entspringt, durch Christum losgeworden zu sein von dem Fluch der Sünde, von dem Banne des Gesetzes, von dem Knechtsdienst dieser vergänglichen Welt, also nicht einer beliebigen, selbstgemachten und selbstgewirkten Freiheit, die der natürliche Mensch selbst sich zurecht machen kann aus eigner Vernunft und Kraft, sondern der göttlich gestifteten, göttlich bestimmten Freiheit, die Christus uns erworben hat durch sein heiliges theures Blut und durch sein unschuldiges Leiden und Sterben, „auf daß wir sein eigen seien und in seinem Reiche unter ihm lebeten und ihm dieneten in ewiger Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit!" Zu dieser Freiheit hat Christus seine Kirche berufen, zu der Freiheit des Glaubens, der in der Liebe thätig ist, in dieser Freiheit liegt der ethische Zweck seines Erlösungswerks, denn Erlösung ist ja nichts Anderes, als Freimachung, Befreiung, daß die unfreie Welt durch Christum freigemacht ist von Sünde, Gesetz, Tod und Teufel, und daher sich nicht wieder gefangen nehmen lassen dürfe durch den Dienst der Sünde, durch das knechtische Joch des Gesetzes — das ist der Lebensinhalt aller apostolischen Predigt und Schrift. Und so lange die Kirche diesen Lebensinhalt der christlichen Freiheit treu bewahrte,

so lange war sie eine ächt-christliche, apostolisch-katholische Kirche als sie diesen Lebensinhalt aber immer mehr verkümmerte und verlor, da sank sie zu einer todten Gesetzesanstalt herab, da verlor sie die Kraft, die Welt zu überwinden durch ihr Zeugniß und ein seliges Friedensreich, den Himmel auf Erden darzustellen. Luther hat aus dieser babylonischen Gefangenschaft die Kirche erlöst durch sein reformatorisches Zeugniß von der Freiheit des Christenmenschen, und dieses Zeugniß ist durch Gottes Gnade eine Lebenssaat für die Kirche geworden, aus der Kinder Gottes hervorgewachsen sind, wie der Thau aus der Morgenröthe, eine Saat zu einer Ernte, deren Herrlichkeit wir erst droben auf den himmlischen Gefilden völlig erkennen werden, wenn wir einst schauen werden, was wir hier geglaubt.

Ich bekenne gern an diesem Ort, wie überaus anregend Luthers Buch „von der Freiheit des Christenmenschen" auf mich gewirkt hat, und daß ich gerade von diesem Buch den ersten Impuls empfangen habe, eine „kirchliche Ethik vom Standpunkt der christlichen Freiheit" zu schreiben. Was Jung Stilling von Herder bekannt hat, er verdanke ihm „den Anstoß zu einer ewigen Bewegung", das bekenne ich gern von Luther mit besonderer Beziehung auf dieses Buch. Als ich die Schule verließ, hielt ich eine Abschiedsrede über das Wort des Cicero: Legum servi esse debemus, ut liberi simus, ich vertheidigte darin die Freiheit, die der natürliche Mensch sich erwirbt, indem er das Gesetz zu halten sucht durch eigene Vernunft und Kraft, die Freiheit, in der die Weisesten dieser Welt, die Tugendhelden und Kraftmenschen seit jeher ihren Stolz und ihre Freude gesucht haben, durch die sie die Welt sich unterworfen und zu den Sternen sich emporgeschwungen haben, aber die Freiheit, die in Christo ist, war mir damals ein tief verborgenes und verhülltes Geheimniß: „denn der natürliche Mensch vernimmt nichts vom Geiste Gottes, es ist ihm eine Thorheit und kann es nicht erkennen, denn es muß geistlich gerichtet sein." Als ich darauf die Universität bezog, fiel mir zufällig — ich will es nach menschlichem Sprachgebrauch Zufall nennen, denn nach göttlichem Sprachgebrauch

gibt es ja keinen Zufall — Luthers Buch von der Freiheit des Christenmenschen in die Hände, aus diesem Buch ging mir ein ganz neues Licht auf, ein Licht, wie ich es in den Büchern der Weisen dieser Welt nie wahrgenommen, soviel ich auch darin nach Licht gesucht und geforscht hatte, ich lernte daraus mich selbst erkennen und die Welt und das Reich Gottes, als ich darauf anfing in der Schrift zu forschen, insonderheit in den Briefen des Apostels Paulus, überzeugte ich mich bald, daß diese Schrift Luthers nichts weiter sei, als eine herrliche Zusammenfassung, als eine Summa der ganzen Schriftlehre und insonderheit der Paulinischen Lehre, und in diesem Sinne habe ich das köstliche Buch wieder und wieder gelesen und mich wieder und wieder daran erquickt und erbaut. Was ich in diesem Werk über die christliche Freiheit und das aus ihr entspringende christliche Leben sagen werde, soll auch Nichts weiter sein, als eine wissenschaftliche Ausführung der Grundgedanken, die Luther in jener Schrift an die Spitze seiner Reformation gestellt hat. — Die christliche Freiheit hat zunächst eine durchaus positive Bedeutung: sie ist die göttliche Position eines neuen Lebens in der Menschheit, die Mutter eines gotterfüllten Lebens, eines Lebens voll göttlicher Heiligkeit, Herrlichkeit und Seligkeit. Die christliche Freiheit hat aber auch damit zugleich und eben dadurch auch eine negative Seite, sie ist die Verneinung aller Selbstsucht, aller Gesetzesknechtschaft, aller Gewissenstyrannei, die dem Evangelio widerstrebet. Luther hat die christliche Freiheit nicht bloß als einen Balsam gebraucht, um die Wunden der Kirche damit zu heilen, er hat sie auch als ein Schwert geschwungen, um die Feinde der Kirche damit niederzuschlagen, und zwar gerade die gefährlichsten Feinde, die die Kirche um so sicherer verwüsteteten und zerrütteten, weil sie in Lichtengelgestalt einhergingen und hinter Schafskleidern ihre Wolfsnatur verbargen; in diesem Sinne hat Luther neben seinem Buch „von der Freiheit des Christenmenschen" sein anderes Buch „von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche" ausgehen lassen. Und in diesem Sinne muß jeder wahre Jünger Luther's von der christlichen Freiheit nicht

bloß die Bausteine entnehmen zum Neubau der Kirche, sondern auch die Waffen zum Streit wider die Feinde der Kirche. — In die mecklenburgische Kirche durch göttliche Lebensführung hineingestellt, erkannte ich bald im Lichte des göttlichen Worts und des lutherischen Bekenntnisses als den tiefsten Schaden dieser Kirche die falsche Gesetzlichkeit, die in Kliefoth's acht Büchern von der Kirche ihren dogmatischen Ausdruck gefunden hat, dieselbe falsche Gesetzlichkeit, die der Apostel Paulus an den Galatischen Irrlehrern bekämpft, welchen er zuruft: „Ihr habt Christum verloren" (Gal. 5, 4), dieselbe Gesetzlichkeit, gegen die die lutherische Reformation einen Kampf auf Tod und Leben geführt hat. Gegen diese falsche Gesetzlichkeit habe ich in Gottes Namen im Interesse der christlichen Freiheit zwei Schriften gerichtet, eine wissenschaftliche unter dem Titel: Zwei Bücher von der Kirche, und eine mehr praktische: „Die Idee des geistlichen Priesterthums aller Christen in ihrer Verwirklichung" (gewissermaßen eine populäre Ethik), auf welche beiden Schriften ich mir hier um so mehr zu verweisen erlaube, da sie dem gegenwärtigen Werke theils begründend, theils erläuternd und ergänzend zur Seite gehen.*) Wäre es nicht der Geist der christlichen Freiheit gewesen, der mir den Muth eines guten Gewissens einflößte, so hätte ich irre werden können an meinem Streben, als die Rostocker theologische Facultät den Druck meiner Schrift über die Kirche zu inhibiren suchte, die sie doch selbst als Preisschrift gekrönt hatte, und als mir nach ihrer Veröffentlichung durch ein Mitglied dieser Facultät, das sich früher meinen „Freund" genannt hatte, schriftlich der Vorwurf gemacht wurde, ich habe durch die Veröffentlichung einer solchen Schrift das „Verbot" der Facultät übertreten. Ich erkannte jedoch nach reiflicher Ueberlegung aus diesen Vorgängen nur, daß ich auf einem Boden stand, der ein ganz anderer war, als der Boden der christlichen Freiheit, da ich sowenig wie Andere mich habe überzeugen können, daß in

---

*) Ich werde mir daher auch erlauben, an den betreffenden Stellen dieses Werks der Kürze halber hin und wieder auf sie zu verweisen.

dieser Schrift irgend etwas enthalten ist, was dem christlichen Geiste zuwider wäre, so daß ich die betreffende Facultät aufzufordern gar wohl mich gedrungen fühlen kann, ihre gegen meine Schrift getroffenen Maßregeln „mit hellen Gründen aus heiliger Schrift“ und den Bekenntnissen unserer Kirche zu rechtfertigen. Ich sollte jedoch auf eben diesem Boden noch bitterere Erfahrungen in eben dieser Beziehung machen. Als ich in einer Stellung, in der ich allsonntäglich Gemeinden Gottes Wort zu verkündigen hatte, gegen die grobe rationalistische Willkür mecklenburgischer Kirchenbehörden in bestimmt gegebenen Fällen zu protestiren mich veranlaßt sah, wurde ich in Anklagestand versetzt und von der Oberbehörde für schuldig befunden, „weil ich Behörden den Gehorsam versagt“. Als ich betheuerte, daß ich als ein Gefreieter Jesu Christi doch verpflichtet sei, Gott mehr zu gehorchen, als den Menschen, wenn dieselben Grundsätze aufstellten, wodurch der Grund der christlichen Kirche erschüttert würde und eine Untersuchung meiner Angelegenheit auf Grund der Schrift und des lutherischen Bekenntnisses zu wiederholten Malen beantragte, wurde mir nicht allein eine solche Untersuchung verweigert, sondern ich ward auch als „ein Rebell“ wider Gottes Ordnung aus der Kirche ausgestoßen, der ich meine besten Kräfte geweiht. Ich mußte mit blutendem Herzen scheiden aus einem theuern Wirkungskreise, viele treue, theure Seelen, die sich vergebens meiner gerechten Sache auf allen ordnungsmäßigen Wegen angenommen hatten, reichten mir weinend die Hand zum Abschied, mich auf Den verweisend, der Recht schaffet denen, die Unrecht leiden, auf den ich sie selbst an heiliger Stätte so oft verwiesen. Es kann nicht meine Absicht sein, in das Detail dieser traurigen Geschichte hier tiefer einzugehen,*) ich überlasse es Andern zu beurtheilen, ob darin auch etwa ein Beitrag zur Geschichte der

*) Ich bemerke, daß ich, was meine Vertheidigung im Einzelnen betrifft, Alles beibringen kann, was überhaupt nur zu meiner Rechtfertigung verlangt werden kann. Kundige werden aber, was meine allgemeinen Grundsätze betrifft, sich schon selbst aus meinen Schriften das Nöthige abstrahiren können.

christlichen Freiheit enthalten ist, und inwiefern gerade ich, bei einer solchen Lebensführung, aus solchen Gründen, von einer solchen Landeskirche in den Bann gethan, innern Beruf fühlen konnte, die Gesetze der christlichen Freiheit zu erforschen und ihrer wissenschaftlichen Darstellung im Interesse der christlichen Gemeinde mich zu widmen. — —

* * *

Was ich soeben gesagt habe, dürfte einen nicht unpassenden Uebergang bilden zu einigen Bemerkungen, die ich über zwei der kirchlichen Gegenwart und speziell der mecklenburgischen Kirche angehörige Männer zu machen mir erlaube, die in einem ganz entgegengesetzten Sinne das Interesse der christlichen Freiheit zu verfolgen gesucht haben, ich meine die beiden Antipoden Kliefoth und Baumgarten. Ich hoffe, daß diese Bemerkungen hier um so mehr am rechten Orte sein werden, als in der ganzen Entwickelungsgeschichte der christlichen Freiheit bis auf die Gegenwart, welcher der vorliegende Band meiner Ethik gewidmet ist, der Baumgarten-Kliefoth'sche Streit als einer der wichtigsten Momente zur Signatur der christlichen Freiheit zu betrachten ist. Der allerdings verwandte Streit zwischen Stahl und Bunsen in der preußischen Landeskirche kann nur als ein mattes Vorspiel dazu angesehen werden.[1]) Wie Kliefoth zur christlichen Freiheit steht, mag man daraus entnehmen, daß er sich nicht scheut, es offen „eine entweder von der Zuchtlosigkeit eingegebene Lüge oder einen enthusiastischen Irrthum" zu nennen, wenn Jemand gegen seine Ansicht von der Kirche geltend mache, daß in der Kirche die Freiheit des Glaubens und der Liebe herrschen müsse.[2]) Wenn man bedenkt, daß Kliefoth's Kirche nichts Anderes ist, als eine Gesetzesanstalt, in der eine gesetzlich (d. h. pharisäisch) gehand-

---

[1]) Vgl. Stahl, Wider Bunsen. Bunsen, Zeichen der Zeit und Verfassung der Kirche d. Zukunft. — [2]) Vgl. Kliefoth, acht Bücher von der Kirche, I, S. 379.

habte Kirchenordnung die Stelle des Glaubens und der Liebe vertritt und ein in gleichem Sinne gesetzlich verfahrendes Kirchenregiment darauf ausgeht, ein neues Papstthum in die lutherische Kirche einzuführen — ich habe dies Alles in meinen „zwei Büchern von der Kirche" nachgewiesen —, wenn man ferner bedenkt, daß unsere Reformatoren gegen nichts Anderes gekämpft haben, als gegen eine gesetzesgerechte Kirche und gegen ein in entsprechendem Sinne gehandhabtes Kirchenregiment, wenn man endlich bedenkt, daß unsere sämmtlichen Bekenntnisse, vor allen die Augsburgische Confession und ihre Apologie, nichts Anderes bezwecken, als die Zeugnisse des Herrn und seiner Apostel einer solchen pharisäisch-gesetzlichen Richtung entgegenzustellen, so muß man sich billig wundern, wie in kirchlichen Kreisen einer solchen durch und durch contrareformatorischen Richtung gegenüber — einzelne achtbare Stimmen ausgenommen — Schweigen herrschen konnte, daß zunächst die mecklenburgische Landesgeistlichkeit und vor Allen die Rostocker theologische Facultät einer solchen die Fundamente der Reformation erschütternden Richtung auch nicht eine Silbe entgegengesetzt hat. Seit den Tagen der Reformation ist ja innerhalb der lutherischen Kirche nie mit solchem Erfolg eine Opposition gegen die Fundamentallehren der Reformation unternommen, außerhalb der lutherischen Kirche entspricht dieser in der lutherischen Kirche unternommenen Contrareformation nur etwa der Jesuitismus, der an äußerem Umfang des Wirkungskreises und an geistiger Potenz jener allerdings überlegen ist, aber darum minder gefährlich ist, weil er eben nicht in, sondern außer der lutherischen Kirche sein Wesen treibt. Man sage doch ja nicht, daß ja das Feldgeschrei dieser Richtung „Ordnung" laute, die ja den revolutionären Tendenzen der Zeit gegenüber so nöthig sei, haben denn nicht schon die Pharisäer, Kaiphas und Hannas, die Christum an's Kreuz gebracht haben, die gleiche Losung gehabt, haben sie ihn nicht eben deshalb an's Kreuz gebracht, weil sie einen Ordnungsstörer, einen Antinomisten in ihm sahen, ist dies nicht das Feldgeschrei, unter welchem die Römischen bis auf diesen Tag wider unsere Kirche gestritten haben,

um die Sache der evangelischen Freiheit als Antinomismus, als revolutionär zu verdammen, sieht man denn nicht, wie es um eine „Ordnung" bestellt sein muß, die „die Freiheit des Glaubens und der Liebe" zusammenwirft mit den Gelüsten des Antinomismus und sie aus dem Centrum der Kirche durch hierarchische Satzungen zu verdrängen sucht, sieht man nicht, daß durch eine solche schriftwidrige, glaubensfeindliche Ordnung die Revolution nie gebrochen und überwunden, sondern nur befördert, und, wo sie noch nicht ist, heraufbeschworen werden kann? *) — Man hätte Baumgarten mit voller Freude begrüßen müssen, als er gegen diese die Prinzipien unserer Kirche antastende und zerschneidende Richtung auftrat, wenn er es im Sinne der Freiheit gethan hätte, die die Schrift bezeugt und die unsere Bekenntnisse zur Geltung zu bringen suchen. Zu einem solchen Auftreten berechtigte ihn nicht nur sein allgemeiner Christenberuf, sondern auch sein besonderer Beruf als Lehrer der Theologie an der Mecklenburgischen Landesuniversität Rostock. Wäre Baumgarten als Opfer eines solchen ächt christlichen Strebens gefallen, so hätte man ihm nachrufen müssen, was Luther dem wahrhaft evangelischen italienischen Reformator Savonarola nachgerufen hat: „Es hat wohl das Papstthum diesen theuern Mann unterdrückt, aber siehe! er lebet, Christus kanonisiret ihn durch uns!" — Daß Baumgarten anfangs so allgemeinen Anklang fand und zwar nicht bloß, wie ich aus Erfahrung weiß, in Mecklenburg, sondern bekanntlich weit über Mecklenburg hinaus, bei frommen Männern aller Stände, beweist, daß die Freiheit des Christenmenschen, die einst Luther so geistesgewaltig gepredigt hatte, noch immer da schmerzlich vermißt wird,

---

*) Ich läugne natürlich nicht, daß aus Kliefoth's Schriften viel gelernt werden kann. Allein gilt nicht dasselbe von den Schriften aller Häretiker? Häresieen sind nie pure Lügen, darin besteht ja grade das Gefährliche der Häresie, daß sie die Lüge mit Elementen der Wahrheit versetzt. Wer wird z. B. läugnen, daß die Schriften von Bellarmin und Döllinger auch für Lutheraner sehr lehrreich sein können, allein wem wird es dabei einfallen, Bellarmin und Döllinger deshalb zu Lutheranern stempeln zu wollen?

wo ihr heiliges Recht unterdrückt und geknechtet wird in babylonischer Gefangenschaft, daß die christliche Freiheit noch immer als die sittliche Lebensmacht der Kirche, als ihr eigentlicher Nerv von dem deutschen Christenvolk anerkannt und empfunden wird. Selig, dreimal selig wäre Baumgarten gewesen, wenn er mit seinen trefflichen Gaben, auf dem lutherischen Grunde der Rechtfertigung allein durch den Glauben mit voller Ueberzeugungsgewißheit und Bekenntnißfestigkeit stehend, die „Freiheit des Christenmenschen" gegen den Nomismus zur Rechten und den Antinomismus zur Linken muthig bezeugt und tapfer vertheidigt hätte. Aber indem er Kliefoth's Nomismus bekämpfte, ist er in die entgegengesetzte Verirrung des Antinomismus hineingerathen, zu der seine frühere Entwickelung freilich schon bedeutungsvolle Ansätze zeigte. Nicht darin besteht das Häretische in Baumgarten (wie man in sogenannten orthodoxen Kreisen vielfach gemeint hat), daß er gegen „die Erneuerung alter Irrthümer in der mecklenburgischen Landeskirche" eine „protestantische Warnung" gerichtet hat, jene „Erneuerung alter Irrthümer" ist in der mecklenburgischen Landeskirche ja offenbar hundertfach vorhanden, sie geht fortwährend aus der Theorie in die Praxis über, da ja eine verkehrte Theorie nothwendig auch eine verkehrte Praxis erzeugen muß. Denn „kann man auch Trauben lesen von den Dornen oder Feigen von den Disteln? Ein guter Baum kann nicht arge Früchte tragen, und ein arger Baum kann nicht gute Früchte tragen." *) Das Häre-

*) Nicht allein die gefährlichsten Häresieen (vulgärer Rationalismus, Pantheismus, Materialismus à la Voltaire, u. s. w.) und zwar — horribile dictu! — zum Theil streng orthodox maskirt — warum sollte auch Mephistopheles nicht einmal den Orthodoxen spielen? — sondern auch die ärgerlichsten praktischen Mißbräuche treiben hier unangefochten ihr Unwesen. So z. B. hielt einmal ein offenkundig geisteskrank gewesener Pastor, der, angeblich ein Günstling des Oberkirchenraths, auf seiner Pfründe Jahre lang hat fortvegetiren können, während einer Abendmahlshandlung (nach einer Confirmation) plötzlich die Oblate in die Höhe, wie ein römischer Meßpriester die Hostie, und rief aus: Sehet, das ist Gottes Lamm, das der Welt Sünde trägt (obwohl er für seine Person sowenig an die reale Gegenwart Christi im Abendmahl, wie an die Gottheit Christi überhaupt glaubte) — um auf andern noch viel gröbern Unfug hier nicht einmal hinzudeuten. Da ich nun gehörigen Orts gegen dergleichen ärgerliche Miß-

tische in Baumgarten besteht darin, daß er schwere Irrthümer mit nicht minder schweren Irrthümern bekämpft hat, daß er selber „alte Irrthümer erneuert hat", nämlich die alten Irrthümer des Antinomismus, die schon die Apostel in ihren Briefen mit den Waffen des Geistes bekämpften. Wie Kliefoth der Papst, so ist Baumgarten der Karlstadt des neunzehnten Jahrhunderts, wie Karlstadt, ausgegangen oder doch berührt von den Prinzipien der lutherischen Reformation und anfangs wohl auch mit ihnen befreundet (was übrigens auch von Kliefoth gewissermaßen gelten mag), wie Karlstadt, den Papismus hassend und bekämpfend bis in den Tod, aber im Interesse einer revolutionssüchtigen Freiheit, die die Rechtfertigung aus dem Glauben zum Deckel des Subjectivismus machen will. Es klingt zwar sehr schön, wenn Baumgarten sich den Beruf beilegt „an seinem Theile das Wort von der Freiheit in Christo in die Gegenwart hineinzurufen", wenn er erklärt: „Die Freiheit, welche ich liebe und preise, wohnt im Himmel und kommt von oben, sie ist unverworren mit Allem, was auf Erden ist, sie getröstet und entsetzt sich keines Dinges, aber eben deßhalb hat sie auch einen freien Zugang zu allen Dingen, die allein ausgenommen, welche von dem Argen sind." „Die Ordnung ist das heilige Kleid, in welchem die in mir wohnende Freiheit vor der Welt sich bezeigt." „Er dürfe nun nicht anders und nicht eher seinen Mund aufthun vor der Gemeinde der Heiligen und der Welt der Lüge, bis er die Gewißheit habe, daß jedes Wort seiner Lippen durch die göttliche Kraft des heiligen Geistes geweiht und gestempelt sei. Dies schließe aber das entgegengesetzte Bewußtsein nicht aus, daß Allem, was er sage und lehre, Irrthümliches und Verkehrtes innewohne, nur nicht so, als wäre seine Lehre ein trübe Mischung von Wahrheit und Lüge.

bräuche meine bescheidenen Bedenken äußerte, wurde ich sofort angeklagt auf Tod und Leben, d. h. auf Entfernung aus aller kirchlichen Thätigkeit, und des Todes für schuldig befunden, d. h. für einen Menschen erklärt, „mit dem nicht zu leben sei", ohne daß auch die geringste Untersuchung nur noch wäre angestellt worden. Das heißt doch kirchenordnungsmäßig verfahren, nämlich im Sinn der Pseudoisidorischen Decretalen! —

Die Wahrheit Christi, welche ihm durch den heiligen Geist in seinem Herzen geoffenbaret und versiegelt sei, brenne ihm, wie ein heiliges Feuer in seinen Gebeinen, und sei die Stunde da, so müsse sie durch und müsse sie hinaus." — Wie Gold leuchtet diese phrasenhafte Freiheit, trägt man das Gold aber nach Hause, so ist es, wie im Mährchen, faules Laub. — Um den Baumgarten'schen Streit hat sich eine reiche Literatur gesammelt, die grade für den, der den Stand der christlichen Freiheit in unserer Gegenwart kennen lernen wollte, von besonderem Interesse sein mußte. Die meisten der in diesem Streit abgegebenen Gutachten, Bedenken u. s. w. streben einer Mitte zu, von der es heißt: Tertium non datur. Auf der äußersten Rechten stand das Gutachten Hengstenbergs, von dem dasselbe gilt, was von Hengstenbergs Stellung zur lutherischen Kirche überhaupt gilt,*) nie und nimmer wird die lutherische Kirche Hengstenberg als den Ihrigen ansehen können, sie kann ihn nur für den Heerführer einer eigenthümlich gearteten Unionspartei halten, die bis auf diesen Tag vergebens zwischen Rom, Wittenberg, Genf und — Berlin den festen Punkt gesucht hat, wo sie ihren neuen Kirchenstaat etabliren kann. Auf der äußersten Linken, d. h. in diesem Falle auf dem Standpunkt enthusiastischer Vertheidigung Baumgartens, steht die Schrift von Löwe: „Luther, Schleiermacher und die mecklenburgische Krisis." Ein Wort der Verständigung über evangelische Freiheit an alle Freunde derselben, die Schleiermacher als den „Wiederentdecker" der von Luther bezeugten Freiheit und Baumgarten als den Verkünder dieser „wiederentdeckten" Freiheit zunächst „dem evangelischen Kirchentage" und sodann den andern „Freunden" dieser „Freiheit" vorführt.

*) Wie wenig Verständniß Hengstenberg von der lutherischen Kirche hat, das hat mir unter Anderm eine Recension meiner „zwei Bücher von der Kirche" gezeigt, die vor einigen Jahren in seiner evangelischen Kirchenzeitung erschien, die zwar sehr anerkennend sein sollte, in Wirklichkeit aber so lahm war, daß es mir lieber gewesen wäre, wenn sie den Muth gehabt hätte, in offenen Gegensatz zu meiner „Lehre Luthers von der Kirche" zu treten.

Sapienti sat! — Baumgarten und Kliefoth können nur dann richtig gewürdigt werden, wenn man sie als Vertreter von zwei Extremen auffaßt, die wie alle Extreme sich berühren. Der Kliefoth'sche Nomismus und der Baumgarten'sche Antinomismus bezeichnen die Scylla und die Charybdis, die die evangelische Freiheit und die kirchliche Ethik zu umschiffen hat. Daß die wahre Freiheit in der Mitte zwischen beiden liegt, nicht in jener haltlosen, gesinnungslosen Mitte, die mit diesen beiden Extremen nach rechts und links einen freundlichen Händedruck wechselt, nach dem Sprüchwort: „Eine Hand wäscht die andere", sondern in jener im evangelischen Glauben tief gegründeten, von heiliger Liebe beseelten, und voll freudiger Hoffnung auf die Zukunft der Kirche gerichteten Mitte —, dies zu zeigen, ist die Aufgabe, die ich in diesem Werk mir gestellt habe.

* * *

Schließlich wolle man mir noch einige Bemerkungen über das politisch-nationale Freiheitsstreben unserer Tage erlauben, das bekanntlich seit den Freiheitskriegen einen so mächtigen Aufschwung genommen, und welches ohne Weiteres mit den Bestrebungen einer revolutionären Demokratie zusammenwerfen zu wollen völlig verkehrt wäre. Hat doch Luther, der entschiedenste Gegner der revolutionären Demokratie, einen überaus regen Sinn für deutsche Nationalität, für deutsche Volksfreiheit gehabt (seine Schrift an den christlichen Adel reicht allein aus, das zu beweisen), ja man kann dreist behaupten: Luther ist der deutscheste Mann gewesen, den es je gegeben hat. Daß die politisch-nationale Freiheitsbegeisterung der Gegenwart viel rasch verloderndes Strohfeuer in sich faßt, mit vielen Schlacken versetzt ist, wer möchte das läugnen? Daraus folgt aber noch keineswegs, daß diese Freiheitsbegeisterung an und für sich revolutionärer Art sei, so daß wir nicht mehr singen dürften, wie jener edle Sänger sang: Freiheit, die ich meine, die mein Herz erfüllt, komm

mit deinem Scheine, süßes Engelbild! — So gewiß ich ein Deutscher bin, so gewiß muß ich bekennen, daß mir die Freiheit meines deutschen Volks ein theures Gut ist, aber so gewiß ich ein Christ bin, so gewiß muß ich bekennen, daß es eine noch höhere Freiheit gibt, eine Freiheit, ohne die alle irdische Freiheit nichts ist, als ein trügerischer Schatten, als eitel Sklaverei. Das ist die Freiheit, die Christus uns erworben hat durch sein heiliges theures Blut, die Freiheit, die den Geist der Religion bildet, welche alle Völker und Volksgenossen vereinen will zu Einer großen, Welt umfassenden Gemeinde der Heiligen. — Der heutige Tag ist der Tag des funfzigjährigen Jubiläums der Völkerschlacht bei Leipzig, ein Tag, der gewiß, wie wenige, erinnert an die hohe Bedeutung der irdischen Freiheit, aber auch an die höhere, die höchste, der himmlischen, der christlichen Freiheit. Gerade das Bewußtsein dieser höchsten Freiheit auf's Neue in den der Unfreiheit verfallenen Völkern geweckt zu haben, das ist die höchste Bedeutung der Freiheitskriege: im Kampf mit dem französischen Tyrannen, dem die nationale Freiheit ein Stein des Anstoßes und die Christenfreiheit ein Fels des Aergernisses war, lernte unser deutsches Volk den Eckstein seiner Geistesfreiheit wieder finden, den alten, durch die Jahrtausende bewährten Grundstein, den Gott selber gelegt hat, welcher ist Christus, der göttliche Erlöser. In dieser Freiheit selig sind die theuern Männer, die im Glauben an Christum für die irdische Freiheit gekämpft haben, und wenn sie auch heute schon schlafen unter der Erde, und diesen großen Gedächtnißtag auf Erden nicht mehr mitfeiern, doch fröhlich vom Himmel herniederschauen auf uns, die wir uns dessen freuen, was Gott durch sie an unserm Volk gethan. Aber auch nur in dieser höchsten durch Christum gewirkten Freiheit wird unser Volk in Zukunft seine irdische Freiheit mit allen ihren Segnungen sich zu bewahren im Stande sein, nur in Kraft dieser höchsten Freiheit wird es im Stande sein, auf's Neue einen solchen Kampf zu kämpfen, wie ihn unsere Väter gekämpft haben, mit gleichem Ernst, mit gleichem Muth, mit gleicher Tapferkeit, mit gleicher Einigkeit die Angriffe irdischer Feinde zu be-

stehen! — So möge denn dieses geringe Werk durch Gottes Gnade ein Beitrag sein zur Förderung dieser höchsten Freiheit, von der das zeitliche Glück und die ewige Seligkeit, die Wohlfahrt der Einzelnen, wie der Völker abhängt! Möge es das Gottesfeuer der Christenfreiheit anzünden helfen, das nicht wieder verlischt, wie die Octoberfeuer, die in dieser stillen Abendstunde weit und breit lodern auf Leipzigs Ebenen, an denen die irdische Freiheitsbegeisterung ihre Freude findet, ein Gottesfeuer, das fortbrennt und fortleuchtet als eine Flamme des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung in alle Ewigkeit!

Leipzig, am 18. October 1863,
dem 50jährigen Jubiläum der Völkerschlacht bei Leipzig.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniß.

Seite

Einleitende Begriffsbestimmungen.

Einleitende Begriffsbestimmungen.

1. Ethik heißt Sittenlehre, Lehre von dem Sittlichen.

Schon durch diese Worte gibt uns der Sprachgeist einen Aufschluß über das Wesen der Sache, um die es sich handelt. Ethik (eine schon von Aristoteles gebrauchte Bezeichnung) ist zurückzuführen auf ἦθος, das bei Homer und Hesiodus und auch später noch (z. B. bei Aristoteles) soviel bedeutet, als: Wohnung, Heimath, Sitz, wie denn auch ganz ähnlich das deutsche Sitz (sit) die Wurzel von Sitte, Sittlichkeit ist. Die Ethik sollte also, wenn wir ihren Begriff sprachlich ableiten, die Darstellung eines geistigen Wohnsitzes, einer geistigen Heimath sein, worin der Menschheitsgeist sich festgesetzt hat, worin er eine feste Lebensordnung sich gebildet hat, worin er aber auch sich heimisch fühlt als in seinem Eigenthum. Das Gebiet der Sittlichkeit wird somit bezeichnet als der eigenthümliche Wohnsitz des Menschengeistes. Das Eigenthümliche dieses Gebietes ist aber dasselbige, was auch das Eigenthümliche des Menschengeistes ist, nämlich die Freiheit. Die Freiheit ist es, die in der Sitte sich selbst setzt, sich einen festen Sitz, eine Heimath schafft, die Freiheit ist es, die in der Sitte allein sich selbst besitzt. Die allgemein menschliche Ethik hat also die in der Welt sich verwirklichende Freiheit des Menschengeistes zur Darstellung

zu bringen. Dieser allgemein menschliche Grundbegriff der Ethik ist durch das Christenthum nicht aufgehoben worden, weil dasselbe nicht auf eine zweite gänzlich neue Schöpfung und also nicht auf Vernichtung der ersten Schöpfung ausging, demnach die Lebensgrundlagen der Schöpfung als solcher anerkannte. Allerdings aber ist jener allgemein menschliche Grundbegriff der Ethik durch das Christenthum eigenthümlich bestimmt und durch dasselbe mit neuem Geist und Leben erfüllt, weil dasselbe allerdings die Erneuerung der durch die Schöpfung gesetzten Welt und die Verklärung der in ihr gelegten Lebensgrundlagen zur Aufgabe hat. Die Freiheit ist auch in der Ethik des Christenthums der Grundbegriff, aber es ist eben nicht die allgemein-menschliche Freiheit, die Freiheit als durch die Schöpfung gesetzte Freiheit, sondern die christliche Freiheit, die Freiheit, die in Christo und durch Christum in die Welt gekommen ist und in der Welt Gestalt gewonnen hat, die das Eigenthümliche der christlichen Ethik bildet. Der Geist des Christenthums ist der Geist der Freiheit, den Christus durch sein Erlösungswerk der Menschheit mitgetheilt hat. Die Lebensgestalt, worin diese Freiheit sich darstellt, ist die christliche Kirche. Wie die Menschheit die allgemeine Grundform der Gemeinschaft ist, worin der creatürliche Begriff der Freiheit zur Darstellung kommt, so ist die christliche Kirche die christlich bestimmte Grundform der Gemeinschaft, worin die christliche Freiheit sich darstellt. Daraus ergibt sich ein eigenthümliches Verhältniß der Ethik zur Kirche. Die Ethik stellt als Wissenschaft dasselbe dar, was die Kirche als Lebensgestalt darstellt. Die christliche Ethik stellt die Verwirklichung der christlichen Freiheit in der Welt theoretisch dar, die in der Kirche sich praktisch darstellt. Wenn wir daher die christliche Ethik als kirchliche Ethik bezeichnen, so ist damit nicht eine besondere Form der Ethik innerhalb der christlichen Ethik überhaupt bezeichnet, sondern es ist damit das Wesen der christlichen Ethik selber ausgedrückt, das das Dasein der christlichen Kirche zu seiner Voraussetzung hat und nur im Lebenszusammenhange mit ihr verstanden werden kann.

2. Aus der Unterscheidung der allgemein-menschlichen und der spezifisch-christlichen Freiheit ergibt sich die Unterscheidung einer doppelten Darstellung der Ethik, nämlich die Unterscheidung der philosophischen und der spezifisch christlichen Ethik. Die philosophische Ethik behandelt die allgemein-menschliche Freiheit, die spezifisch-christliche Ethik behandelt die specifisch-christliche Freiheit. Zwar darf dieser Unterschied nicht so verstanden werden, als ob die philosophische Ethik aufhörte philosophisch zu sein, wenn sie auch auf die christliche Freiheit Rücksicht nähme, sonst müßte man ja die Möglichkeit einer christlichen Philosophie läugnen wollen, oder als ob die spezifisch-christliche Ethik nicht Rücksicht zu nehmen hätte auf die allgemein-menschliche Freiheit, die ja die Voraussetzung der christlichen Freiheit bildet. Vielmehr wird man sagen müssen, daß die philosophische Ethik um so vollkommener sein wird, je mehr es ihr gelingt, zu zeigen, daß die allgemein-menschliche Freiheit ihre höchste Vollendung erreicht in der christlichen Freiheit, wie die christliche Ethik um so vollkommener sein wird, je mehr sie die christliche Freiheit im Zusammenhange mit der allgemein-menschlichen Freiheit zu betrachten und darzustellen sucht. Das Gemeinsame dieser beiden ethischen Darstellungsarten, der philosophischen und der spezifisch-christlichen liegt darin, daß sie die Freiheit als eine universelle auffassen. Die philosophische Ethik geht aus von dem allgemein-menschlichen Freiheitsbewußtsein, stellt demselben die Naturnothwendigkeit gegenüber, zeigt aber auch, wie die Naturnothwendigkeit dem Freiheitsbewußtsein unterthan gemacht werden muß. Die philosophische Ethik hat also wesentlich einen universellen Charakter, sie abstrahirt von allen Besonderheiten, um das reine Wesen der menschlichen Sittlichkeit zu erkennen, sie legt das Maaß dieser Sittlichkeit an die Zufälligkeiten der Welt und sucht so Welt und Menschheit in sittliche Uebereinstimmung zu bringen. So bringt die philosophische Ethik das Universum einer sittlichen Welt zur wissenschaftlichen Darstellung, deren Centrum die menschliche Freiheit ist. So gewiß nun, als das Chri-

stenthum dazu bestimmt ist die ganze Welt zu erneuern, hat auch die christliche Ethik einen universellen Charakter. Sie stellt die christliche Freiheit nicht als bloß für einzelne besonders dazu befähigte Menschen oder Menschenklassen bestimmt dar, sondern als Gemeingut für die ganze Menschheit, als ein die ganze Welt umfassendes und erneuerndes Princip. Auch sie darf nicht bei Einzelnheiten stehen bleiben, sondern muß ein Universum der sittlichen Welt zur Darstellung zu bringen suchen, deren Centrum die christliche Freiheit ist. Und was die christliche Ethik theoretisch als Wissenschaft darstellt, das hat die Kirche praktisch im Leben zu verwirklichen. Die Kirche ist wesentlich eine allgemeine, sie hat den Beruf, die ganze Menschheit, die ganze Welt mit dem christlichen Geist zu erfüllen, sie ist der Sauerteig, der die ganze Masse der Welt durchsäuern, der Baum, der aus senfkornartigen Anfängen hervorgewachsen die ganze Welt beschatten soll. Es kann zwar sehr wohl sein, daß die Kirche in einer gegebenen Zeit diesem ihren universellen Beruf nicht entspricht, und daß daher die Ethik das in der Praxis vermißt, was sie in der Theorie darzustellen hat. Doch darf sie sich darum nicht beirren lassen in der Verfolgung ihres Zieles, vielmehr muß sie gerade um so mehr diesen universellen Beruf der Kirche hervorheben, je mehr derselbe in der Praxis verkannt werden sollte.

3. Es ist also eine universelle Freiheit, von der sowohl die philosophische, wie die spezifisch-christliche Ethik ausgeht. Durch diese Allgemeinheit des Freiheitsbegriffs unterscheiden sich diese ethischen Wissenschaften und zwar die philosophische nicht minder wie die christliche, von der Rechtswissenschaft und der Politik, welche die Freiheit in einer engern Sphäre zum Gegenstande haben. Die beschränkteste Form der Freiheit ist die juridische Freiheit, die insbesondere in dem Rechte des Eigenthums zur Darstellung kommt. Der Eigenthümer hat, indem er eine Sache sein nennt, die vollständigste Freiheit in Beziehung auf diese Sache, er kann sie seinen

Zwecken gemäß gebrauchen, verändern, veräußern, ja vernichten. Allein diese Freiheit ist doch nur eine sehr beschränkte, insofern sie nur einer einzelnen Person zukommt und auf einen einzelnen Gegenstand sich bezieht, sie ist auch keine unbedingte, weil sie unter Umständen andern höhern Forderungen des Rechts sich unterordnen und die Sache, auf die sie sich bezieht, opfern muß. Eine höhere Form ist die politische Freiheit, welche darin besteht, daß der Einzelne sich einem Gemeinwesen anschließt und hingibt, seine individuellen Zwecke und Interessen mit dem Zwecke und den Interessen dieses Gemeinwesens in Harmonie bringt und so sich selbst als Glied in dem Organismus des Gemeinwesens auffaßt und thätig erweist. Die politische Freiheit ordnet alle besondere Interessen, wie z. B. die Interessen eines besondern Standes, einer besondern Familie, des Berufs, des Eigenthums, der Freundschaft u. s. w. dem gemeinsamen Interesse des Staats unter, und gibt diese besondern Interessen Preis, wenn dieselben mit dem allgemeinen Interesse des Staats in Conflict gerathen. In diesem Sinne ist in einer der herrlichsten Dichtungen des Alterthums, in der Antigone des Sophokles, der Staat dargestellt, als das Gemeinwesen, in das alle Sonderinteressen aufgehn müssen, auch das der Freundschaft, in diesem Sinne läßt der Dichter den Kreon sagen:

Ἡ δ̓ ἐστιν ἡ σώζουσα καὶ ταύτης ἔπι
Πλέοντες ὀρθῆς τοὺς φίλους ποιούμεθα.

Der Staat ist das Schiff, das allein den einzelnen Menschen sowohl, wie die durch Freundschaft verbundenen Menschen zum Heil führt. Ohne Zweifel ist diese politische Idee der Freiheit eine großartige, wie sie denn auch in den großen Thaten des Patriotismus die Bewunderung der Menschheit zu allen Zeiten erregt hat. Allein auch sie ist doch immer noch eine beschränkte, weil sie, wenngleich über die besondern Interessen der Einzelnen im Staat erhaben, doch die besondern Interessen eines besondern Staats vertritt und das allgemeine Interesse der Menschheit, das sehr wohl als mit den letztern im Conflict stehend gedacht werden kann, nicht berücksichtigt.

Der politische Standpunkt der Betrachtung ist also zwar höher, als der juridische, aber er steht niedriger, als der ethische, der, über alle individuellen und particulären Interessen hinausgehend, die ganze Menschheit als die Sphäre betrachtet, in der die Freiheit zur Darstellung gebracht werden soll.

4. Wir werden die Ethik, die die sittliche Freiheit darzustellen hat in ihrer Verwirklichung, also zu unterscheiden haben von den wissenschaftlichen Darstellungen der sich verwirklichenden juridischen und der sich verwirklichenden politischen Freiheit, also von der Rechtswissenschaft und der Politik. Wir müssen aber auch diejenigen Unterschiede hervorheben, die auf dem ethischen Gebiete selber hervorgetreten sind und hervortreten, die Unterschiede nämlich, die sich aus der verschiedenen Art ergeben, wie die Verwirklichung der sittlichen Freiheit in der Welt aufgefaßt worden ist und aufgefaßt wird. Diese Unterschiede stellen sich in den verschiedenen ethischen Systemen dar, die sowohl innerhalb der philosophischen, wie innerhalb der spezifisch-christlichen Ethik hervorgetreten und zum Theil auch aus einer Vermischung des philosophischen und des christlichen Standpunkts hervorgegangen sind. Es lassen sich drei Hauptklassen von ethischen Systemen unterscheiden, da sich eine verschiedene Art der Verwirklichung der sittlichen Freiheit ergibt, je nachdem dieselbe auf bloß erfahrungsgemäße oder auf vernunftgemäße oder auf übervernünftige Weise bestimmt wird. Wir können die erste Klasse als die Klasse der empirischen, die zweite Klasse als die Klasse der rationalen und die dritte Klasse als die Klasse der supranaturalen Systeme bezeichnen.

5. Die empirischen Systeme der Ethik gehen von der Erfahrung des äußern Lebens aus als dem Boden, auf dem die Freiheit sich verwirklichen müsse; es kommt ihnen nicht sowohl auf die Art und Weise an, wie die Freiheit sich verwirklicht, als vielmehr darauf,

daß überhaupt Freiheit sich verwirkliche, erfahrungsgemäß hervortrete. Darin liegt ein Widerspruch, den diese Systeme nicht zu lösen vermögen. Denn die Freiheit ist eine innere Bestimmtheit des menschlichen Wesens und kann auf rein äußerliche Weise nicht bestimmt werden. Die Freiheit kann und soll sich zwar im äußern Leben verwirklichen und also auch Gegenstand der äußern Lebenserfahrung werden, aber das Wesen der Freiheit läßt sich aus der bloßen äußern Erfahrung nicht begreifen. Darum liegt der Mangel der bloß empirischen Systeme der Ethik darin, daß sie das Wesen der Freiheit äußerlich auffassen, ohne in die Tiefen ihres inneren Wesens einzudringen. Sehen wir nun näher zu, wie man die Freiheit erfahrungsgemäß zu bestimmen gesucht hat, so unterscheiden wir drei Systeme, die solche Bestimmungen enthalten. Das erste ist das pädagogische System der Ethik, das durch die Einwirkungen der Erziehung die sittliche Freiheit in der Welt verwirklichen zu können glaubt (ein System, das an Montaigne einen Hauptvertreter gefunden hat). So gewiß es nun ist, daß die Erziehung die sittliche Freiheit befördern kann und soll, so verkehrt ist es, sie zu dem Bestimmungsgrunde der Freiheit selber zu machen. Die Freiheit läßt sich nicht anerziehen, sie wird vielmehr in ihrer innersten Wurzel verletzt, wenn sie auf solche rein äußerliche Weise bestimmt werden soll. Und wie die Freiheit, so wird auch das Wesen der Erziehung veräußerlicht, denn die Erziehung kann gar nicht auf rein äußerliche Weise zu Stande kommen, es wird kein Mensch vom Andern erzogen, ohne daß er sich selbst erzieht. Dann aber gibt es die mannigfachsten Erziehungsmethoden von zum Theil entgegengesetzter Art, so daß das pädagogische System der Ethik in sich selber keinen Halt hat. Wenn z. B. die spartanische Erziehung das Stehlen erlaubte, das die Erziehung anderer Völker doch als verwerflich anerkennt, wie soll sich da aus der Erziehung als solcher ein in sich geschloßnes, fest bestimmtes System der Ethik ergeben? — Es könnte nun scheinen, als ob, da die Erziehung wiederum offenbar bedingt ist durch den verschiedenen Volksgeist, durch die Gesetze des Staats, in

dem sie sich vollzieht, die bürgerliche Gesellschaft als solche eine festere Grundlage für ein ethisches System bilden könnte, als der Begriff der Erziehung. Es ergibt sich aus einer solchen Auffassung das zweite der empirischen Systeme der Ethik, das politische System, das auf der Grundlage der bürgerlichen Gesellschaft sich erbaut, ein System, das in besonders charakteristischer Weise von dem Engländer Mandeville ausgeführt ist in seinem bekannten „Bienenmärchen“ *), wonach die bürgerliche Gesellschaft als eine Art Bienenkorb erscheint, worin das einzelne Dasein durch das Ganze bestimmt wird, wie die Bienen durch die Königin. Auch diesem System liegt eine große Wahrheit zu Grunde, die Wahrheit nämlich, daß die Freiheit des Einzelnen sich nur dann wahrhaft verwirklichen kann, wenn sie den Lebenszusammenhang mit der bürgerlichen Gesellschaft, der sie angehört, festhält und ihren Gesetzen sich gehorsam erweist. Allein diese Wahrheit bleibt eben auch nur in dieser Allgemeinheit Wahrheit und bedarf durchaus der nähern Bestimmung, wenn sie auch in einem gegebenen einzelnen Fall als Wahrheit sich behaupten soll. Denn die bürgerliche Gesellschaft ist auf die mannigfachste Art bestimmt, theils durch geschichtliche, theils durch geographische Verhältnisse — wie verschieden ist z. B. Rom als Republik von dem spätern Rom unter den Kaisern, wie verschieden der Zustand der Ackerbau treibenden von dem der Nomaden-Völker — aus welcher mannigfaltigen Entwickelung sich ein einheitliches System der Ethik nur dann ergeben könnte, wenn sich keine Widersprüche in ihr zeigten. Welche Bedeutung wird man aber z. B. der Punica fides in einem ethischen System beilegen wollen, daß nach dem Nationalcharakter, nach den Gesetzen und Bräuchen eines gewissen Landes sich entscheidet? Man wird doch anerkennen müssen, daß der Punier so gut als Punier sich bewährt, wenn er die Treue bricht, wie Regulus als Römer, wenn er sie bewahrt. Auch die politische Bestimmung der Freiheit ist eine äußerliche, sie macht das

---

*) the fable of the bees.

innere Wesen der Freiheit abhängig von äußern geschichtlichen Verhältnissen, die mit dem Wesen der Freiheit selbst sehr wohl in Widerspruch stehn können. Am auffallendsten tritt dieser Widerspruch hervor in dem Conflict, in den die Freiheit auf religiösem Gebiet mit den bestehenden Gesetzen und Verhältnissen eines gewissen Landes gerathen kann und gerathen ist. Wie will man z. B. das Verhalten der Christen unter den römischen Kaisern beurtheilen, wenn man den politischen Maaßstab anlegt? Gewiß eine bloß politische Ethik vermag in den christlichen Märtyrern nur Verbrecher zu sehn, die den Tod verdient hatten. Am allerwenigsten also darf eine christliche Ethik als bloß politisches System sich verwirklichen wollen. Aber auch die philosophische Ethik würde aus der allgemein-menschlichen Sphäre in die engere Sphäre eines bestimmten Volksgeistes hineingerathen, sie würde consequent sich in die Politik verlieren, wenn sie die bestehende bürgerliche Gesellschaft als Bestimmungsgrund der sich verwirklichenden Freiheit festhalten wollte. Die Zufälligkeit und Wandelbarkeit, womit die Gesetze und Verhältnisse einer geschichtlich gegebenen bürgerlichen Gesellschaft behaftet sind, scheint nun dadurch von der Ethik überwunden werden zu können, daß dieselbe aus dem Wechsel der Geschichte heraustritt und in den unwandelbaren Gesetzen der Natur den festen Pol sucht für die Verwirklichung der Freiheit. Daraus ergibt sich das naturalistische System der Ethik, das seinen consequentesten Ausdruck gefunden hat in dem von den französischen Encyclopädisten verfaßten Système de la nature, das aber schon im Alterthum durch die epicuräische Philosophie ausgebildet ward und bis auf die neueste Zeit viele Vertreter gefunden hat. Auch Spinoza's Ethik ist wesentlich naturalistisch. Alles, was geschieht, geschieht, nach dieser naturalistischen Ethik, zufolge unwandelbarer Naturgesetze, die Welt wird beherrscht von einer starren Naturnothwendigkeit. Dieser Naturnothwendigkeit steht der Mensch nicht als freies Wesen gegenüber, sondern er ist ihr Sklave, er ist ein willenloses Rad der großen Weltmaschine. Der Freiheit kommt kein Sein zu, nur das Unfreie, das Natursein

ist. Der Mensch wird durch die Gesetze seines materiellen Daseins ebenso geleitet, wie das Thier, nach unwiderstehlicher Nothwendigkeit, jede vermeintlich freie Handlung ist nur das Product des physischen Zustandes des Menschen, seiner körperlichen Organisation. Der Mensch handelt nur dann gut, wenn er seinen Trieben folgt, wenn er das Leben genießt, jeden Schmerz flieht und insbesondere seinen Körper gesund erhält. Die Sünde ist nach diesem System nur die Folge krankhafter Naturanlagen, sie also bereuen wollen, wäre Thorheit. Der Mensch ist, was er ist, durch die Natur, seine Thaten sind Erscheinungen eines nothwendigen Grundes, all sein Denken und Handeln trägt Naturcharakter. Die naturalistische Ethik kann darum nur im uneigentlichen Sinne Ethik genannt werden, die Ethik wird in diesem System zur Physik herabgesetzt, sie wird zur Beschreibung nothwendiger Naturerscheinungen, anstatt Beschreibung freier Handlungen zu sein, nicht die innere Bewegung des freien Menschengeistes, sondern die außerhalb des Geistes stehende nach unwandelbaren Gesetzen sich vollziehende Bewegung des Universums ist der Gegenstand dieses Systems. So sehen wir denn, wie die empirischen Systeme der Ethik das Wesen der Ethik nicht zur Darstellung zu bringen vermögen, wie sie das ethische Gebiet verlassen und in ein anderes Gebiet sich verlieren. Das pädagogische System der Ethik wird zur Pädagogik, das politische zur Politik, das naturalistische zur Physik.

6. Als zweite Klasse der ethischen Systeme haben wir die rationalen Systeme bezeichnet, die sich dadurch von den empirischen unterscheiden, daß sie die menschliche Freiheit und ihre Verwirklichung nicht auf äußerliche Weise zu bestimmen suchen, wodurch, wie wir gesehen haben, nothwendig das Wesen dieser Freiheit verletzt und vernichtet wird, sondern daß sie das Wesen dieser Freiheit vernunftgemäß zu erfassen, in das innere Leben des Menschen einzudringen und aus diesem innern Leben die Verwirklichung der Freiheit abzuleiten suchen. Da nun das Wesen der Freiheit nichts

Aeußerliches, sondern eine innere Bestimmtheit des menschlichen Geistes ist, so ist klar, daß die rationalen Systeme auf einer höhern Stufe stehen, als die empirischen, daß sie mehr als diese geeignet sind, das Wesen der Ethik darzustellen. Es muß aber zugleich hervorgehoben werden, daß, da das innere Leben des Menschen kein lediglich durch sich selbst bedingtes, sondern zugleich ein durch eine höhere Ordnung, durch einen höhern Willen bestimmtes ist, auch die menschliche Freiheit und ihre Verwirklichung nicht vollkommen begriffen werden kann aus dem innern Leben des Menschen, daß also auch die rationalen Systeme, wenn gleich höher stehend als die empirischen, zu einer adäquaten Darstellung der Ethik nicht geeignet sind. Als das erste dieser rationalen Systeme können wir dasjenige System bezeichnen, das in dem innern Leben des Menschen ein unmittelbares sittliches Gefühl annimmt, woraus dann alles Sittliche abgeleitet wird. Wir können dieses System das ästhetische nennen. Dieses System ist besonders eingehend von Hutcheson ausgebildet, aber auch andere bedeutende Erscheinungen auf dem Gebiete der Ethik, wie die Werke Rousseaus und Schleiermachers Monologen, sind von dieser ästhetischen Auffassung getragen. Das Sittliche wird von diesem ästhetischen System als ein Kunstwerk aufgefaßt; wie der künstlerische Genius, einem Instincte folgend, die Werke der Kunst hervorbringt, die, wenn sie hervorgebracht sind, der Beurtheilung des Geschmacks anheimfallen, so bringt der sittliche Genius der Menschheit, einem natürlichen Instincte folgend, die guten Werke hervor, deren Beurtheilung dann Sache des sittlichen Geschmacks ist. Jemehr der Mensch hienach seinem angebornen sittlichen Gefühl folgt, je weniger er den Einwirkungen der Civilisation sich hingibt, desto sittlicher ist er. Der Mensch wird also von dem ästhetischen System als von Natur gut gedacht, er ist der gute Baum, der also auch nur gute Früchte bringen kann. Alles Böse entsteht demgemäß nur aus verkehrten äußern Einflüssen, insonderheit durch verkehrte Erziehung, durch Verbildung. Von der äußern Welt unabhängig, muß der Mensch sich in sein

inneres Leben vertiefen, „in des Herzens heilig stille Räume muß er fliehen aus des Lebens Drang," dort sprudelt die ewig frische Quelle aller Wahrheit und aller Kraft. Die ästhetische Ethik besteht also in der sittlichen Selbstbespiegelung, die, weil eben das menschliche Selbst als unverdorbenes gedacht wird, nur zur Selbstachtung und zum Selbstgenuß führen kann und soll. Allein schlimm ist es doch, daß jenes sittliche Orakel in der Menschenbrust je nach den verschiedenen Individuen so verschiedene und zwar entgegengesetzte Aussprüche thut, über deren Berechtigung, wenn man einmal den ästhetischen Standpunkt festhalten will, sich ebensowenig streiten läßt, wie über Urtheile des sinnlichen Geschmacks. Es heißt auch hier: De gustibus non est disputandum. Wie will man z. B. hinsichtlich des Selbstmords die Urtheile des sittlichen Gefühls in Einklang bringen? Die Einen werden ihn verwerfen, die Andern entschuldigen, Andere rechtfertigen, und sie Alle glauben doch bei ihrem Urtheil dem sittlichen Gefühl zu folgen. Von einem über dem Einzelnen stehenden Sittengesetz, dem der Einzelne sich unterzuordnen, das er zu begreifen, das er zu erfüllen hat, ist hier gar nicht die Rede. Das Freiheitsgefühl geht hier auf in eine absolute Innerlichkeit, der sowohl der bestimmte sittliche Zweck, wie der bestimmte sittliche Begriff fehlt zu ihrer Verwirklichung. Diesen sittlichen Zweck und diesen sittlichen Begriff suchen die beiden andern rationalen Systeme der Ethik näher zu bestimmen. Den sittlichen Zweck (τέλος) sucht das teleologische System der Ethik, den sittlichen Begriff sucht das logische System der Ethik näher zu bestimmen, als Begriff der reinen Vernunft (λόγος). Das teleologische System ist in der neuern Zeit besonders von der Leibnitz-Wolfischen Philosophie ausgebildet. Als sittlicher Zweck wird in diesem System die Vollkommenheit aufgefaßt und demgemäß das sittliche Streben bestimmt als Streben nach Vollkommenheit. Wie das ästhetische System die Selbstachtung hervorzubringen sucht in dem menschlichen Gefühl, so sucht das teleologische System die Selbstvervollkomm-

nung hervorzubringen in dem menschlichen Willen. In der Natur gibt es keine Selbstvervollkommnung, keinen Fortschritt von einer niedern Stufe zu einer höhern, Sonne und Mond scheinen noch heute so, wie vor Jahrtausenden, die Nachtigall singt noch heute so, wie ehedem. Die Menschheit aber soll fortschreiten von einer Stufe zur andern, soll alle ihre Leibes- und Seelenkräfte immer mehr ausbilden, darin bekundet sie ihre Menschenwürde, ihre Erhabenheit über die Natur. Wenn auch der Einzelne gewisse Schranken nicht überwinden kann (Non omnia possumus omnes), so soll doch die Menschheit alle Schranken zu überwinden suchen und wachsen bis ins Unendliche, soll das Gute durch das Bessere und das Bessere durch das Beste zu übertreffen suchen. Diese Selbstvervollkommnung kann aber von dem teleologischen System nicht anders aufgefaßt werden, denn als ein end- und zielloser Prozeß als „Beschäftigung, die nie ermattet," die aber auch nie zur Vollendung, zur seligen Ruhe gelangt, denn da das teleologische System ja gerade in dem Streben nach Vollkommenheit das sittliche Wesen der Menschennatur sucht und findet, so würde es ja dieses sittliche Wesen vernichten, wenn es dieses Streben je zur Ruhe, zum Abschluß, zur Vollendung kommen ließe. Dieses System weist jedenfalls über sich selbst hinaus; ausgehend von der Betrachtung eines endlichen Subjectes, des freien Menschengeistes, gelangt es zu einer Sphäre, die über alles Endliche hinausliegt, zu der Sphäre der Unendlichkeit, in der die Verwirklichung der Freiheit immer sich fortsetzen muß, um nimmer Wirklichkeit zu werden. — Wenn nun das teleologische System der Ethik die Verwirklichung der Freiheit der Zufälligkeit Preis geben muß, weil dasselbe sie nie zur Wirklichkeit kommen lassen darf, ohne sich selbst aufzugeben, so sucht dagegen das logische System der Ethik die innere Nothwendigkeit der Verwirklichung der Freiheit nachzuweisen, und eben darin den reinen Vernunftbegriff des Sittlichen zur Darstellung zu bringen. Im Alterthum war die Sokratische Philosophie und unter den von Sokrates ausgegangenen verschiedenen Richtungen insbesondere die stoische Philosophie Trägerin dieses Systems, am

scharfsinnigsten und tiefsinnigsten aber ist es in neuester Zeit ausgebildet durch Kant und die von ihm ausgehende Entwicklung der Philosophie. Der sittliche Prozeß wird von diesem System aufgefaßt als eine angewandte Logik, die Vernunft (der λόγος) sucht in der Verwirklichung der Freiheit sich selbst zu erfassen als praktische Vernunft, sie ist sich selbst Gesetz, ist autonom; wie das ästhetische System die Selbstachtung, das teleologische System die Selbstvervollkommnung, so sucht das logische System der Ethik die Selbstgesetzgebung aus sich hervorzubringen. Die Verwirklichung der Freiheit erfolgt nach vernünftigen Gesetzen, nach den Gesetzen, die die menschliche Vernunft in sich trägt. Nun besteht aber erfahrungsgemäß in der empirischen Wirklichkeit ein dem Vernunftgesetze (der Autonomie) widerstreitendes Gesetz (eine Heteronomie), und es fragt sich, ob es dem Vernunftgesetze gelingt, dieses ihm feindlich gegenüberstehende Gesetz der empirischen Welt zu überwinden und so die empirische Welt in eine ideale umzugestalten. Diese Frage muß erfahrungsgemäß verneint werden: die Vernunft vermag nicht aus der realen Welt eine ideale zu machen. Soll dennoch eine sittliche Weltordnung zu Stande kommen, so gehört dazu ein höheres Gesetz, als das menschliche Vernunftgesetz. So weiset das vollendetste rationale System der Ethik, das logische System, die Kritik der praktischen Vernunft, in eine höhere jenseitige Sphäre hinein, damit dort der feste Punkt für die Verwirklichung der Freiheit (das δός μοι που σιῶ) gefunden werde. Die rationalen Systeme der Ethik weisen hin auf eine höhere Reihe von Systemen, auf die Reihe der supranaturalen Systeme.

7. Die supranaturalen Systeme der Ethik suchen die Verwirklichung der Freiheit auf übernatürliche, übervernünftige Weise zu erklären, indem sie sie weder aus den Resultaten der natürlichen Erfahrung, noch aus den Gesetzen der natürlichen Vernunft, sondern aus göttlicher Offenbarung ableiten. Wird diese Offenbarung als Offenbarung göttlicher Gedanken gefaßt, so ergibt sich daraus

das ideale System der Ethik, ein System, das am vollendetsten im Alterthum durch die Platonische Philosophie dargestellt wird, in neuerer Zeit aber besonders in der supranaturalistischen Richtung der Theologie sich dargestellt hat. Die göttliche Idee des Guten wird von diesem System als die Bedingung für die Verwirklichung der Freiheit gefaßt, die menschliche Freiheit soll sich dadurch verwirklichen, daß sie sich von dem bloß Sinnlichen abwendet und dieser Idee zuwendet. Zwar besteht zwischen den Menschen als Naturwesen und dieser göttlichen Idee ein Gegensatz, dieser Gegensatz aber wird dadurch aufgehoben, daß der Mensch die Erkenntniß dieser Idee in sich aufnimmt und sodann die sinnliche Welt dieser Idee unterwirft, wie dies Schiller schön ausführt in dem Gedicht: Das Ideal und das Leben, worin es heißt:

Wenn ihr in der Menschheit trauriger Blöße
Steht vor des Gesetzes Größe,
Da erblasse vor der Wahrheit Strahle
Eure Tugend.
Aber flüchtet aus der Sinne Schranken
In die Freiheit der Gedanken,
Und der ew'ge Abgrund wird sich füllen,
Nehmt die Gottheit auf in euren Willen
Und sie steigt von ihrem Weltenthron.

Allein diese bloß ideale Vermittelung des Göttlichen mit der Welt erweist sich als unzureichend, wie denn auch derselbe Dichter, in dessen sämmtlichen Dichtungen diese ideale Ethik ihren poetischen Ausdruck gefunden hat, bekennt, daß Himmel und Erde sich nicht berühren wollen, daß das Dort niemals hier ist. Die Idee als solche, so erhaben und schön sie an sich sein mag, ist noch keine Wirklichkeit. So wenig, wie der Gedanke, vermag auch das Gefühl die freie menschliche Thätigkeit mit einem realen göttlichen Inhalt zu erfüllen. Es ist das mystische System der Ethik, das durch das Gefühl die Verwirklichung der Freiheit zu vermitteln sucht. Die mittelalterliche Mystik insbesondere, aber auch die Schleiermacher'sche Theologie repräsentirt dieses System. Das Gefühl der Seligkeit ist es, von dem der Impuls zum Handeln ausgeht.

Dieses Gefühl der Seligkeit entsteht aus der unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott, die auf verschiedene Weise sich äußern kann, bald mehr als Erkennen, bald mehr als Wirken und Thun. Wenn Görres die Mystik definirt als „ein Schauen und Erkennen unter Vermittelung eines höhern Lichts und ein Wirken und Thun unter Vermittelung einer höhern Freiheit, wie das gewöhnliche Wissen und Thun durch das dem Geiste eingegebene geistige Licht und die ihm eingepflanzte persönliche Freiheit sich vermittelt findet," *) so sind in dieser Erklärung ganz richtig die beiden Seiten bezeichnet, worin das mystische Gefühlsleben sich äußert, nämlich bald mehr als Erkennen, als Contemplation, bald mehr als Wirken, nämlich als Askese. Allein wie das Gefühl in eine unmittelbare Gottesgemeinschaft sich nur dadurch zu versetzen suchen kann, daß sie die eigene Persönlichkeit, das Ich, auflöst in das Nichts, so kann auch das gefühlsmäßige Erkennen nur ein bewußtloses, visionäres sein, es kann nur in der Nachtseite des menschlichen Geistes zu Stande kommen, wenn die Sonne des gewöhnlichen Bewußtseins untergegangen ist, und das gefühlsmäßige Handeln kann nur ein unfreies sein; indem es jede Faser der Selbstliebe auszurotten sucht, untergräbt es die Selbstbestimmung selber, es reißt mit dem Unkraut den Waizen aus, mit der Ichheit (dem Egoismus) das Ich. Indem die Mystik die Augen für die Sinnenwelt zuschließt und sie allein für die andere Welt öffnet, verliert sie den festen Boden unter den Füßen, sie kann mit geordneten, festbestimmten Welt- und Lebensverhältnissen nicht zusammen bestehen und muß zuletzt in einem excentrischen ekstatischen Zustand sich verlieren, der als geistige Ekstase ein Gegenstück bildet zu der magnetischen Ekstase im Reiche der Natur. Es versteht sich von selbst, daß, was hier im Allgemeinen gesagt ist, nicht von allen einzelnen Erscheinungen der Mystik in gleichem Maße gelten kann, wie denn überhaupt gesagt werden muß, daß die sämmtlichen Systeme, die wir zu charakterisiren versucht haben, bei einzelnen

---

*) Görres, christliche Mystik I., 28.

Repräsentanten nur selten ganz rein und fest ausgeprägt und ausgebildet sich vorfinden, daß sie ebenso mannigfach in einander übergehen, sich mit einander vermischen, wie z. B. in der Natur die Pflanzenarten und Thierarten in einander übergehen oder die Temperamente bei den einzelnen Menschen, daß also im Einzelnen das: A potiori fit denominatio durchaus festzuhalten ist. Im Allgemeinen aber muß sich durch die Betrachtung dieser Systeme die Ueberzeugung in uns befestigen, daß keins derselben aus sich im Stande ist, einen festen Grund für die Verwirklichung der Freiheit in der Welt zu schaffen, daß sie alle hinweisen auf ein höheres System, auf ein *System göttlicher Thaten*, welches aus göttlicher Kraft das verwirklicht, was menschliche Vernunft und Kraft aus sich selber hervorzubringen nicht vermag. Wir gelangen damit zu demjenigen System der Ethik, das als die göttlich-reale Erfüllung aller bisherigen Systeme sich darstellt, das, zwar auch wesentlich *supranatural*, doch von den beiden betrachteten supranaturalen Systemen sich wesentlich dadurch unterscheidet, daß es auf einer thatsächlichen göttlichen Offenbarung ruht, daß es kein bloß menschliches, aber auch kein abstract-göttliches, sondern ein *gottmenschliches System* ist, was daher auch im Stande ist, Göttliches und Menschliches, Himmlisches und Irdisches, Uebernatürliches und Natürliches wahrhaft zu vereinigen. Dieses System ist das *evangelische* System der Ethik, das System, das in dem göttlichen Zeugniß des Evangeliums niedergelegt ist, das den Grund der ganzen christlichen Kirche bildet, das die Triebkraft und die Norm, das Lebensgesetz der ganzen kirchlichen Entwickelung ist.

8. Das *Evangelium* ist ein *göttliches* Zeugniß, das an die *Menschheit* ergeht, von einer *göttlichen* Thatsache, die in der Menschheit sich verwirklicht hat, nämlich das Zeugniß von der durch den *Gottmenschen*, *Jesus Christus*, vollbrachten Erlösung der Welt. Diese Erlösungsthat setzt voraus, daß an die Stelle der im Wesen des Menschen göttlich angelegten Freiheit eine

Unfreiheit des Menschen in seinem Verhältniß zu Gott getreten ist, die wieder aufgehoben werden muß, wenn der Mensch seine Lebensbestimmung erreichen soll. Diese Erlösungsthat bezweckt also, die ursprüngliche im Wesen des Menschen göttlich angelegte Freiheit wiederherzustellen. Diese durch das Erlösungswerk Jesu Christi wiederhergestellte ursprüngliche Freiheit ist die christliche Freiheit, die das Princip der christlichen Kirche, wie der christlichen Ethik bildet. Die Entwickelung der christlichen Kirche geht hervor aus und wird getragen durch das Bewußtsein von der ihr durch Christum göttlich eingestifteten neuen Freiheit, in der die ursprüngliche Freiheit der Menschheit ihre Vollendung gefunden hat und findet. Die christliche Ethik stellt theoretisch diese Freiheitsentwickelung dar, die in der Kirche practisch sich vollzieht und erweist sich dadurch als kirchliche Ethik. Aus diesem Begriff der Freiheit, der den theoretischen Grundbegriff der christlichen Ethik bildet, ergibt sich von selbst der Begriff der Kirche, der die praktische Grundlage derselben ausmacht. Die Kirche ist die auf dem Glaubensbewußtsein der christlichen Freiheit ruhende und von diesem Bewußtsein fort und fort getragene Gemeinschaft, die, wie sie gegründet ist durch das göttliche Erlösungswerk Jesu Christi, an dem göttlichen Zeugniß von diesem Erlösungswerk, an dem Evangelium, ihre unverbrüchliche, göttliche Norm, ihr Lebensgesetz hat. Dieser aus dem Prinzip der christlichen Freiheit abgeleitete Kirchenbegriff steht also in einem doppelten Gegensatz, nämlich einerseits zu einer unfreien Auffassung des Wesens der Kirche und andererseits zu einer pseudofreien (aus falscher Freiheit abgeleiteten) Auffassung des Kirchenbegriffs. Die unfreie Auffassung ist die gesetzliche, die aus der Kirche ein Institut macht, eine gesetzliche Anstalt, in der an die Stelle der christlichen Freiheit die Autorität der Kirche, an die Stelle des Evangeliums ein neues Gesetz tritt. Diese Auffassung hat ihren großartigsten geschichtlichen Ausdruck in der römisch-katholischen Kirche gefunden, tritt aber auch überall da hervor, wo eine angeblich

göttliche Autorität zur Unterdrückung der christlichen Freiheit in der Kirche gemißbraucht wird. Die pseudo-freie Auffassung ist die spiritualistische, die die Kirche loszumachen sucht nicht bloß von der Autorität menschlicher Satzungen, sondern auch von der Autorität des göttlichen Worts, die den Geist des Einzelnen oder den Geist der Gemeinde über das göttliche Wort des Evangeliums erhebt, anstatt sich ihm demüthig zu unterwerfen. Diese pseudofreie Auffassung der Kirche hat ihren geschichtlichen Ausdruck in der reformirten Kirche gefunden, findet ihn aber auch überall da, wo die göttliche Autorität des Evangeliums nicht gebührend anerkannt, sondern dem menschlichen Eigendünkel unterworfen wird. Es läßt sich sagen, daß die ganze neuere Geschichte seit der Reformation in einem Kampfe begriffen ist zwischen falscher Autorität und falscher Freiheit, der insbesondere seit der französischen Revolution im vorigen Jahrhundert als weltgeschichtliche Macht hervorgetreten ist, ein Kampf, der noch lange nicht ausgekämpft ist. Die christliche Kirche hat die Aufgabe, versöhnend hineinzutreten in diesen Kampf, indem sie hinweist auf die christliche Freiheit, die allein alle falsche Autorität zu vernichten und alles falsche Freiheitsstreben wahrhaft zu befriedigen vermag, und auch die christliche Ethik soll auf dem Grunde der christlichen Kirche diese große Aufgabe, an deren Lösung die ganze Menschheit, insbesondere in unserer Zeit, arbeitet, mit verwirklichen helfen.

9. Insofern nun das Bewußtsein von der christlichen Freiheit, von der die christliche Ethik ausgeht, ein Glaubensbewußtsein ist, d. h. ein Bewußtsein, das nur durch den Glauben an das von Christo vollbrachte Erlösungswerk erzeugt werden kann, weist die christliche Ethik zurück auf diejenige Wissenschaft, die die Wahrheit dieses Glaubens darzulegen hat, auf die Dogmatik. Wie die Dogmatik die Wahrheit des christlichen Glaubens darstellt, so die Ethik die Freiheit des christlichen Lebens. Dies ist das Grundverhältniß beider Wissenschaften. Wie sich die Wahrheit zur Freiheit,

der Glaube zum Leben verhält, so verhält sich die Dogmatik zur Ethik. Die Wahrheit ist Erkenntnißprinzip, die Glaubenswahrheit christliches Erkenntnißprinzip, die Freiheit ist Willensprinzip, der Wille empfängt seine Kraft durch das christliche Glaubensleben. Die Dogmatik hat also mehr die Glaubenserkenntniß, die Ethik das Glaubensleben zu ihrem Gegenstande, jene hat den erkennenden Geist, diese den wollenden Geist zu bestimmen. Insofern nun das Erkennen sich auf ein gegebenes Sein bezieht, das Leben aber ein sich entwickelnder Prozeß, ein Werden ist, kann man auch sagen, daß die Dogmatik als Lehre von der Glaubenserkenntniß und die Ethik als Lehre von dem Glaubensleben sich zu einander verhalten, wie Sein und Werden. Das Werden hat aber immer ein Gewordensein, das Leben ein Wesen zur Voraussetzung. So besteht auch zwischen Dogmatik und Ethik ein unzerreißbarer Lebenszusammenhang. Dieser Lebenszusammenhang muß auch in der Darstellung der Ethik sich zeigen und zwar nicht etwa bloß in einzelnen Partien, etwa in der Anthropologie und Soteriologie, sondern in der gesammten Darstellung. Die Ethik muß in der ganzen Dogmatik ihre Lebenswurzeln aufweisen, sie muß die ethische Bedeutung und Kraft hervorheben, die allen Dogmen innewohnt, und sie kann dies, ohne dadurch zur Dogmatik zu werden. Sie hat nicht den Schriftbeweis für jene Dogmen zu führen, nicht mit ihrer kirchlichen Entwickelung sich auseinanderzusetzen, nicht ihren systematischen Zusammenhang aufzuweisen, dies Alles fällt der Dogmatik zu, und die Ethik muß dies voraussetzen. Die Dogmatik ist das Fundament, das Begründende für die Ethik. Daraus erklärt es sich, daß, so wenig wie in der Schrift eine Trennung von Dogmatik und Ethik, von Glaubenslehre und Lebenslehre uns entgegentritt, in der Entwickelung der Kirche viele Jahrhunderte hindurch eine solche nicht Statt gefunden hat. Die Kirchenväter, die Scholastiker fassen beide zusammen, nicht minder die Reformatoren, Melanchthon in seinen locis theologicis, Calvin in seiner institutio religionis Christianae. Erst zu Ende des sechszehnten Jahrhunderts wurden wissenschaftlich beide Lehren von einander gesondert und jede

für sich als selbstständige Wissenschaft behandelt. Der reformirte Theologe Dannäus war der erste, der die christliche Ethik von der kirchlichen Dogmatik absonderte, in seinen ethices christianae libri 3. 1577. In der lutherischen Kirche war es Georg Calixt, der diese Trennung beider Gebiete versuchte in seiner christlichen Sittenlehre 1630. Diese Trennung sollte aber nur eine wissenschaftliche sein, sie sollte zunächst nur dazu dienen, das Eigenthümliche beider Gebiete in's Licht zu setzen. Die Dogmatik wurde auch in dieser Trennung als das Begründende für die Ethik angesehen. Einen ganz anderen Sinn erhielt dieselbe durch die Kantische Philosophie. Als Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft über die natürliche Theologie der alten Metaphysik den Stab gebrochen, als er zu zeigen versucht hatte, daß der Mensch nur Erscheinungen, nicht aber das Wesen der Dinge selbst zu erkennen vermöge, wandte er sich vom Theoretischen auf's Praktische und fand auf dem praktischen Gebiet den festen Boden, den er auf theoretischem Gebiet nicht zu finden vermocht hatte. Auf dem praktischen Gebiet zeigte er, daß der Mensch im Stande sei, kraft seiner Vernunft das Gesetz für seinen Willen und die durch das Gesetz bestimmte Pflicht und das durch die Pflicht ihm zukommende Recht zu begreifen und zu wissen. Mit diesem Resultat hatte die praktische Vernunft den Primat erlangt über die theoretische, die Ethik über die Dogmatik. Wie früher die Dogmatik das Begründende, die Ethik das Begründete gewesen war, so wurde nun die Ethik das Begründende, die Dogmatik das Begründete. Das ganze Verhältniß wurde also durch jene Vernunftkritik auf den Kopf gestellt. Dies mußte für die Ethik von verderblichen Folgen sein. Weil die seligmachende Kraft verkannt ward, die das Leben aus dem Glauben empfängt, denn der Gerechte lebt seines Glaubens, so artete die Ethik aus in starre Gesetzlichkeit, träge Selbstgenügsamkeit, hochmüthige Selbstgerechtigkeit. Diese Verirrung war aber gerade deswegen so verderblich, weil eine tiefe Wahrheit durch sie verkehrt ward, die Wahrheit nämlich, daß nur der Glaube ein seligmachender sei, der im Leben sich bewährt, daß das Leben die Probe des Glaubens sei, daß das

Christenthum mehr sei, als bloßes Gedächtnißwerk, nämlich Thatkraft, Lebensmacht. Soll diese Wahrheit zu ihrem Rechte kommen, so darf die christliche Ethik auch nicht, wie Rothe will, rein speculativ behandelt und als speculative Theologie der der historischen Theologie angehörigen Dogmatik entgegengesetzt werden, sie darf nicht als speculative Voraussetzung der Dogmatik angesehen werden. Vielmehr gehören beide Wissenschaften der systematischen Theologie an, die Dogmatik behandelt das System des Glaubens, die Ethik das System des Lebens, Dogmatik und Ethik verhalten sich, wie zwei concentrische Kreise, von denen der erstere dem Mittelpunkt am nächsten liegt, der andere, wenn auch durch größere Radien, doch mit demselben Mittelpunkt in Verbindung steht.

10. Die gemeinsame Quelle und Norm der christlichen Ethik und der Dogmatik ist die heilige Schrift, die, wie schon Augustin erkannt hat, nicht bloß als canon fidei, sondern auch als canon morum zu betrachten und zu gebrauchen ist. Wie die Dogmatik die Wahrheit des christlichen Glaubens aus der Quelle der heiligen Schrift schöpft und nach ihrer Norm zur Darstellung bringt, so schöpft aus derselben Quelle die Ethik die Freiheit des christlichen Lebens und macht die christliche Freiheitsentwickelung abhängig von der göttlichen Richtschnur der heiligen Schrift. Die christliche Freiheit ist das große ethische Thema der gesammten heiligen Schrift. Das ganze alte Testament weist auf dieses große Thema prophetisch hin und sucht die Menschheit für das Verständniß dieses Thema's pädagogisch vorzubereiten. Das neue Testament aber breitet die ganze Fülle der christlichen Freiheitsentwickelung vor uns aus: in den Evangelien ist die Begründung der christlichen Freiheit in dem Leben Jesu Christi, in dem apostolischen Worte die Entwickelung derselben in dem Leben der Christen, in der christlichen Kirche dargestellt. Die heilige Schrift beginnt mit der Darstellung der ursprünglichen Freiheit in dem paradiesischen Zustande des Menschengeschlechts, sie zeigt sodann den Verlust derselben in

dem Sündenfall und schildert die Knechtschaft der Sünde in herzerschütternder Weise, sie zeigt dann, wie das Gesetz als Zuchtmeister der falschen Freiheit gegenübersteht, die rohen Ausbrüche derselben hemmt und unterdrückt, aber den Zustand der Knechtschaft nicht aufzuheben, die wahre Freiheit nicht zu wirken vermag, sie stellt dann Christus dar als den Erlöser der Welt, der für die Menschheit das Gesetz erfüllt und durch seinen freien, thätigen und leidenden Gehorsam, durch sein gesammtes Erlösungswerk die wahre Freiheit an's Licht gebracht und der Menschheit auf's Neue eingepflanzt hat, sie zeigt an, wie aus dem Samen der durch Christum erworbenen Freiheit eine Gemeinde sich gebildet hat, die, getragen durch das Bewußtsein, durch Christum erlöst zu sein von der Knechtschaft der Sünde, durch Christi Kraft diese Knechtschaft überwindet im Glauben und in der Liebe und von Christo dereinst das herrliche Erbe der vollkommenen himmlischen Freiheit zu empfangen hofft in dem neuen Himmel und auf der neuen Erde, wovon das letzte Buch der heiligen Schrift prophetisch redet. So ist die ethische Gesammtentwickelung der heiligen Schrift eine große Freiheitsgeschichte, die mit dem Anfang der Menschheit anhebt und mit ihrer Vollendung endet. Darum ist es ganz falsch, wenn die Schrift aufgefaßt wird als ein Gesetzescodex, als eine Sammlung göttlicher Gesetze, dazu gegeben, um das menschliche Leben in Zucht zu erhalten. Die heilige Schrift enthält zwar auch Gesetze, aber sie legt ihnen keine selbstständige Bedeutung bei, sondern nur eine pädagogische, eine vorbereitende Bedeutung, indem es sie in die innigste Beziehung setzt zu Christo, der, weil der vollkommene Erfüller des Gesetzes, auch des Gesetzes Ende ist, in dem das Gesetz aufgehoben ist, wie die Blüthe in der Frucht, der den Buchstaben des Gesetzes verwandelt hat in Geist und Leben. Darum ist es aber auch verkehrt, wenn der Geist der Freiheit, der die ganze heilige Schrift durchzieht, gedämpft, gehemmt und unterdrückt wird durch Menschensatzungen, indem menschlichen Traditionen und Ceremonien ein verpflichtendes, bindendes Ansehn beigelegt wird. Mit Recht sagt die Apologie

der Augsburgischen Confession in ihrem funfzehnten Artikel: „Die heilige Schrift und die Apostel sind kurz hindurch gegangen und schlecht mit einem Striche Alles quittirt und klar dürre herausgesagt, daß wir in Christo frei, ledig seien von allen Traditionen, sonderlich wenn man dadurch Seligkeit und Vergebung der Sünden zu erlangen suchet. Darum lehren auch die Apostel, daß man der schädlichen pharisäischen Lehre soll widerstreben mit Lehren und mit dem Gegenexempel. Darum lehren wir, daß solche Satzungen nicht gerecht machen für Gott, daß sie auch nicht noth seien zur Seligkeit, daß auch Niemand solche Satzungen machen oder annehmen soll, der Meinung, daß er wolle vor Gott dadurch gerecht werden. — Die Apostel, wie das Evangelium anzeigt, brechen frisch solche Satzungen und werden von Christo derselben derhalben gelobet. Denn man muß es nicht allein mit Lehren, Predigen, sondern auch mit der That den Pharisäern anzeigen und beweisen, daß solche Gottesdienste Nichts nutz seien zur Seligkeit. Und darum, ob die Unsern gleich etliche Traditionen und Ceremonien nachlassen, so sind sie doch genugsam entschuldiget. Denn die Bischöfe fordern solches als nöthig zur Seligkeit, das ist ein Irrthum der nicht zu leiden ist." — Aber gerade indem die heilige Schrift das bindende Ansehn aller menschlichen Satzungen aufhebt und auflöst durch den Geist der Freiheit, den sie mittheilt, wirkt sie die Erfüllung des göttlichen Gesetzes als den einzig gottwohlgefälligen Gottesdienst, der nur da möglich ist, wo der Geist Jesu Christi, des göttlichen Gesetzeserfüllers, frei waltet und durch Menschensatzungen nicht gehemmt und beschränkt wird in seiner Wirksamkeit. Darum kann denn auch dieselbe Apologie der Augsburgischen Confession im Gegensatz zur römischen Kirche von der evangelischen Kirche mit Recht sagen (in demselben funfzehnten Artikel): „Die Widersacher thun uns vor Gott unrecht, wenn sie uns Schuld geben, daß wir alle guten Ceremonien, alle Ordnungen in der Kirche abbringen und niederlegen. Denn wir mögen es mit der Wahrheit sagen, daß es christlicher, ehrlicher in unsern Kirchen mit rechten Gottesdiensten gehalten wird, denn bei den Widersachern.

Und wo gottfürchtige, ehrbare, verständige, unpartheiische Leute sind, die diese Sache recht genau wollen bedenken und ansehen, so halten wir die alten canones und mentem legis mehr, reiner und fleißiger, denn die Widersacher. Denn die Widersacher treten unverschämt die allerehrlichsten Canones mit Füßen, wie sie denn Christo und dem Evangelium auch thun. Die Pfaffen und Mönche in Stiften mißbrauchen die Messe auf's schrecklichste und gräulichste, halten Messen täglich in großer Anzahl, allein um der Zinse willen, um's Geld, um des schändlichen Bauchs willen. So singen sie die Psalmen in Stiften, nicht daß sie studiren oder ernstlich beten, denn das mehrer Theil versteht nicht ein Vers in Psalmen, sondern halten ihre Messen und Vesper als einen gedingten Gottesdienst, der ihnen ihre Rente und Zinse trägt. Dieses Alles können sie nicht läugnen. Es schämen sich auch selbst etliche Redliche unter ihnen desselben Jahrmarkts und sagen, clerus dürfe einer Reformation. Bei uns aber braucht das Volk des heiligen Sacraments willig, ungedrungen, alle Sonntage, welche man erst verhöret, ob sie in christlicher Lehre unterrichtet sein, im Vaterunser, im Glauben, in Zehn Geboten Etwas wissen oder verstehen. Item die Jugend und das Volk singt ordentlich lateinisch und deutsche Psalmen, daß sie der Sprüche der Schrift gewöhnen und beten lernen. Bei den Widersachern ist kein Katechismus, da doch die Canones von reden. Bei uns werden die Canones gehalten, daß die Pfarrer und Kirchendiener öffentlich und daheim die Kinder und Jugend in Gottes Wort unterweisen. Und der Katechismus ist nicht ein Kinderwerk, wie Fahnen, Kerzen tragen, sondern eine fast nützliche Unterrichtung. Bei den Widersachern wird in vielen Ländern, als in Italien und Hispanien u. s. w. das ganze Jahr durch nicht geprediget, denn allein in der Fasten. Da sollten sie schreien und billig hoch klagen, denn das heißt auf einmal alle Gottesdienste recht umgestoßen. Denn der allergrößeste, heiligste, nöthigste, höchste Gottesdienst, welchen Gott im ersten und andern Gebot als das Größte hat gefordert, ist Gottes Wort predigen, denn das Predigtamt ist das höchste Amt in der Kirchen. Wo

nun der Gottesdienst ausgelassen wird, wie kann da Erkenntniß Gottes, die Lehre Christi oder das Evangelium sein? Darum, wenn sie gleich in der Fasten oder sonst zur andern Zeit predigen, lehren sie Nichts denn von solchen Menschensatzungen, von Anrufen der Heiligen, vom Weihwasser und von solchen Narrenwerken, und ist der Gebrauch, daß ihr Volk bald, wenn der Text des Evangelii gesagt ist, aus der Kirche laufen, welches sich vielleicht davon angefangen, daß sie nicht haben mögen die andern Lügen hören. Etliche wenige unter ihnen heben nun auch an von guten Werken zu predigen. Von der Erkenntniß Christi aber, vom Glauben, vom Trost der Gewissen können sie Nichts predigen, sondern dieselbe selige Lehre, das liebe heilige Evangelium nennen sie Lutherisch. In unseren Kirchen aber werden von den Predigern diese folgenden nöthigen Stücke mit höchstem Fleiße gelehret: von rechter Buße, von der Furcht Gottes, von dem Glauben, was der sei, von dem Erkenntniß Christi, von der Gerechtigkeit, die aus dem Glauben kommt, item, wie die Gewissen in Aengsten und Anfechtung sollen Trost suchen, wie der Glaub' durch allerlei Anfechtungen muß geübet werden, was ein recht Gebet sei, wie man beten soll, item, daß ein Christ gewiß sich trösten soll, daß sein Rufen und Bitten Gott werde erhören im Himmel, vom heiligen Kreuz, vom Gehorsam gegen die Obrigkeit, item, wie ein Jeder in seinem Stande christlich leben und fahren mag, vom Gehorsam der Herrengebot, aller weltlichen Ordnung und Gesetz, item, wie zu unterscheiden seien das geistliche Reich Christi und die Regiment und Reiche in der Welt, von dem Ehestande und wie der christlich zu führen sei, von christlicher Zucht der Kinder, von der Keuschheit, von allerlei Werken der Liebe gegen den Nächsten. Also ist unsere Kirche mit Lehre und Wandel bestellt, daraus unparteiische Leute wohl merken und abnehmen können, daß wir christliche, rechte Ceremonien nicht abthuen, sondern mit Fleiß auf's treulichste erhalten." Dieses herrliche Zeugniß der Apologie von dem sittlichen Leben der evangelischen Kirche gegenüber der sittlichen Zuchtlosigkeit der römischen Kirche zeigt recht

klar, wie das Prinzip der evangelischen Ethik, die christliche Freiheit, die rechte Gebundenheit an die göttlichen Ordnungen einschließt, während die falsche gesetzliche Gebundenheit zur Zuchtlosigkeit und Unordnung führt. Die evangelische Ethik ist getragen und beseelt von dem Geiste der Freiheit, nicht obgleich, sondern weil sie sich gebunden weiß an und durch Gottes Wort, denn Gottes Wort ist ein Zeugniß von der wahren Freiheit, es ist kein Gesetzesbuchstabe, sondern Geist und Leben aus der Fülle dessen, der uns erlöset hat von der Knechtschaft des Gesetzes. Der Herr ist der Geist, wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit. 2 Cor. 3, 17.

11. Versuchen wir nun zu zeigen, wie sich das Princip der christlichen Freiheit in der geschichtlichen Entwickelung der christlichen Kirche und der christlichen Ethik geäußert und dargestellt hat. Wie wir die christliche Ethik nur im Zusammenhange mit der Kirche begreifen können, nämlich als die theoretische Darstellung des christlichen Geistes der Freiheit, der in dem Gesammtleben der Kirche sich praktisch darstellt, so können wir auch die Entwickelung der christlichen Ethik nur im Zusammenhang mit der Gesammtentwickelung der Kirche verfolgen, und aus den praktischen Darstellungen des Geistes der Freiheit in den verschiedenen Perioden der kirchlichen Entwickelung die theoretischen Darstellungen desselben verstehen. Ueberblicken wir die Gesammtentwickelung der christlichen Kirche, so sind es drei Perioden, in die dieselbe sich gliedert. Die erste Periode ist die Periode der alten Kirche, sie zeigt uns die ursprüngliche Darstellung der christlichen Freiheit in der apostolischen Kirche und ihre erste kirchliche Entwickelung in der altkatholischen Kirche. Wenn wir in der altkatholischen Kirche schon mannichfachen Störungen der christlichen Freiheit begegnen, so gilt dies ganz insbesondere von der mittelalterlichen Kirche, der Charakter dieser zweiten kirchlichen Periode ist die Störung, die Unterdrückung und Gefangennehmung der christlichen Freiheit durch Menschensatzungen und Menschenwillkür. Die Periode der neuern

Kirche als die dritte Periode der kirchlichen Gesammtentwickelung zeigt uns die Wiederherstellung der christlichen Freiheit durch die Reformation, die Erneuerung der durch das Apostelwort der Kirche eingestifteten Freiheit, den Kampf der wahren Freiheit mit falscher gesetzlicher Autorität und widergesetzlicher Willkür. Wir gehn demnach dazu über, diese geschichtliche Entwickelung der christlichen Kirche und der christlichen Ethik in ihrem innern Zusammenhange zu verfolgen.

I.

Die Periode der apostolisch-katholischen Urkirche oder die Periode der ursprünglichen Darstellung und Entwickelung der christlichen Freiheit.

1. Die Apostel waren von Christo selber berufen, damit sie sein göttliches Werk, die Erlösung der Welt von Sünde und Irrthum, fortsetzen sollten durch Verkündigung des Evangeliums an alle Völker und durch die Taufe der Bußfertigen auf den Namen des Schöpfers, Erlösers und Heiligers der Menschheit. „Gleichwie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch.“ Zu diesem Zwecke hatte er ihnen am Pfingstfeste den heiligen Geist ertheilt, sie sollten die Organe des Geistes sein, durch welche die Welt in ein Reich des Geistes umgebildet werden sollte, ihr Amt sollte ein Amt des Geistes (διακονία τοῦ πνεύματος, 2 Cor. 3, 8.) sein, des Geistes, welcher lebendig macht, im Unterschiede von dem alttestamentlichen Amt des tödtenden Buchstabens. Das Apostolat war also durchaus nicht eine starre Satzung, eine gesetzliche Ordnung, sondern ein Amt des Geistes und des Lebens, keine Autorität zur Herrschaft über die Gewissen, sondern ein Dienst zur Erlösung der Gewissen. Je mehr der apostolische Wirkungskreis sich erweiterte, desto dringender mußte das Bedürfniß einer Theilung der Arbeit werden, da die Apostel allein unmöglich alle Functionen versehen konnten. So wurde im freien Anschluß an die jüdische Synagoge ein Gemeindevorstand organisirt, dem die Aufrechthaltung der Ordnung, die

Leitung des Gottesdienstes, die Predigt des Worts, die Spendung der Sacramente, die Seelsorge, die kirchliche Zucht und die Vertretung der Gemeinde nach Außen als eigentlicher Beruf zuertheilt wurde. Dieser Gemeindevorstand verrichtete alle diese verschiedenen Thätigkeiten als Ein und dasselbige Amt, wenn die Vorsteher bald Aelteste (πρεσβύτεροι), bald Bischöfe (ἐπίσκοποι) genannt wurden, so wurde durch die erstere Bezeichnung ihre Würde, durch die letztere ihr Beruf ausgedrückt, aber diese Verschiedenheit der Bezeichnung schloß nicht eine amtliche Differenz in sich, wie die römische Geschichtsmacherei zu behaupten sich anmaßt. Zu diesem ersten an das Apostolat sich frei anschließenden Gemeindeamt gesellte sich als zweites untergeordnetes Amt das der Diakonen, zunächst behufs der Armen- und Krankenpflege, womit sich jedoch späterhin auch Hülfsleistung in der Seelsorge und Predigt verband. Einzelne Gemeinden bestellten auch noch besondere Evangelisten, die umherreisten, um den Heiden zu predigen. Alle diese Aemter sind aus dem Apostolat hervorgewachsen, wie die Zweige aus Einem Stamme, sie waren die naturgemäßen Organe, durch welche Christus selber sein prophetisches, hohenpriesterliches und königliches Amt auf Erden fortsetzte. Die natürliche Entwickelung brachte es mit sich, daß nach dem allmäligen Aussterben der Apostel, die auch in ihrer Abwesenheit noch das Prinzip der Gemeindeleitung vertreten hatten, Einer der Aeltesten ein Uebergewicht über die andern erlangte und daher vorzugsweise oder ausschließlich im Gegensatz zu den übrigen Presbytern mit dem Bischofsnamen beehrt wurde, wobei er jedoch nur als primus inter pares angesehen ward. Diese sämmtlichen Aemter standen von vorn herein in der innigsten Beziehung zur Gemeinde, sie sollten nicht gesetzlich bindende Autoritäten für die Gemeinden sein, sondern Aemter des Dienstes, Organe zur Beseligung und Heiligung der Gemeinden. Daher geschah auch, sobald es eine gläubige Gemeinde gab, Nichts mehr ohne ihre Mitwirkung, sie war die Trägerin der göttlichen Autorität, die menschliche Vermittelung der göttlichen Ordnung geschah durch sie. Daher beriefen die

Zwölfe bei der ersten Einsetzung der Diakonen (Act. 6, 1—6) die Menge der Gläubigen (τὸ πλῆθος τῶν μαθητῶν, V. 2) und forderten sie zur Wahl auf, diese wählten dann selbst (ἐλέξαντο) und präsentirten die Candidaten den Aposteln, nicht zur Bestätigung, sondern nur zur Ordination (V. 6). Die Anstellung der Gemeindebeamten erfolgte unter Beistimmung der ganzen Gemeinde. (συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης), wie der Apostelschüler Clemens von Rom ausdrücklich sagt. *) Man kann schon von dem Apostolate nicht sagen, daß es außerhalb der Gemeinde gestanden hätte. Die Gemeinde war schon im Apostolat mit enthalten, die Apostel waren, wie die ersten Vertreter des Amts, so auch die ersten Vertreter der Gemeinde. So hatte auch die weitere Entwickelung des Amts auf dem Grunde des Apostolats durchaus nicht den Zweck, eine Kluft zu befestigen zwischen dem Amt und der Gemeinde, einen Gegensatz zu bilden zwischen Geistlichen und Laien. Den Ausdruck κλῆρος, durch den im kirchlichen Sprachgebrauch der geistliche Stand von den Laien unterschieden wird, gebraucht Petrus von den Gemeinden (1 Petr. 5, 3.), so daß also jede Christengemeinde als ein geweihtes Eigenthumsvolk Gottes betrachtet wird. Die Priesteridee, die im alten Testament auf einen besondern Priesterstand beschränkt wird, wird in der christlichen Gemeinde übertragen auf alle wahre Christen, auf das gesammte christliche Volk. Alle Christen hatten, wie schon der Name sagt, die Salbung empfangen durch den heiligen Geist, sie waren Alle von Gott gelehret worden, sie hatten Alle gleiche Priesterrechte und auch gleichen Priesterberuf, nämlich täglich Gotte zu opfern die Opfer ihres geistlichen Gehorsams, an der Ausbreitung des Reiches Gottes mitzuarbeiten. Zu dem Ende hatte der Geist mancherlei Gaben in der Gemeinde ausgetheilt (1 Cor. 12.), theils Gaben des gesteigerten religiösen Gefühls, die sich im Gottesdienst geltend machten, wie das ekstatische Zungenreden, die Zungenauslegung und die Prophetie, theils Gaben der Erkennt-

---

*) Epist. ad Corinth. I. 44.

niß, wie die Gabe der Weisheit, der Lehre, der Geisterprüfung, theils Gaben des Willens, praktische Gaben, wie die Gabe zur Lenkung und Verwaltung der Gemeindeangelegenheiten, sowie die Gaben der wunderbaren Heilkräfte. Alle diese Gaben, welche keinem andern Zweck dienen sollten, als der Erbauung der Gemeinde, begründeten durchaus keinen Vorzug, kein Verdienst hinsichtlich der Erlangung der Seligkeit, sie waren freie Geschenke der Gnade (χαρίσματα), die, wie sie empfangen waren durch den Glauben, sich bethätigen sollten in der Liebe, die aus dem Glauben entspringt, die die Seele aller Gaben bilden muß, die selber als die größte und köstlichste Gabe betrachtet werden muß (1 Cor. 13.). In der Mannichfaltigkeit der Gaben entwickelte sich das einheitliche Leben der ganzen Gemeinde, die Mannichfaltigkeit der Glieder wirkte zusammen zu Einem Zweck, zu Erbauung des Einen Leibes. Es war der Eine und selbige Geist der Freiheit, der in den Gemeinden, wie in ihren Vorgesetzten waltete. Die Letztern legten den Gemeinden keine Vorschriften auf, ohne daß sie dieselben aus eigener freier Ueberzeugung bestätigt hätten, davon war die natürliche Folge, daß auch die Gemeinden sich ihren Vorgesetzten nicht widersetzten, sondern sich ihnen hingaben in vertrauensvollem Gehorsam. Beide, die Gemeinden, wie ihre Vorgesetzten, waren Brüder in dem Herrn, sie standen als Glieder Einer Heerde in gleichem Verhältniß zu dem alleinigen Haupte und Erzhirten Jesus Christus, durch den sie sich erlöst wußten von der Welt und geheiliget in demselbigen Geiste. So fand der Geist der Freiheit in dem geistlichen Priesterthum aller Christen seine Darstellung, welches die Grundlage der apostolischen Gemeindeverfassung bildet.

2. Werfen wir nun einen Blick auf den Gottesdienst der apostolischen Gemeinde, so zeigt sich auch hier die Wirkung des Geistes der Freiheit.

Wie die Gemeindeverfassung, so schloß sich auch der Gottesdienst der ersten Kirche theilweise an die vorhandenen Einrichtungen

des jüdischen Tempels und der Synagoge an. Die Apostel suchten die Gemeinschaft mit dem Gottesdienste der Väter so lange, als möglich, festzuhalten, und die christliche Muttergemeinde, die Gemeinde zu Jerusalem, beobachtete, wie sich mit ziemlicher Gewißheit annehmen läßt, bis zur Zerstörung Jerusalems das ganze jüdische Ceremonialgesetz. Auch der freieste Apostel, der Apostel Paulus, pflegte seine evangelische Predigt stets anzuknüpfen an die hergebrachte Vorlesung und Auslegung des alten Testaments. Wir sehen also, wie das Prinzip der christlichen Freiheit fern ist von aller fleischlichen Willkür, aber wir sehen auch, wie es sich gegenüber dem gesetzlichen Standpunkt des Judenthums seiner ganzen Selbstständigkeit bewußt ist. Diese Selbstständigkeit trat namentlich hervor, als das göttliche Strafgericht über das verstockte Judenthum hereinbrach und den Tempel, den Mittelpunkt des alttestamentlichen Cultus, zerstörte. Die christliche Gemeinde wurde dadurch veranlaßt, der Eigenthümlichkeit ihres christlichen Standpunktes im Gegensatz zu dem alttestamentlichen Gesetzesstandpunkt sich klar bewußt zu werden. Sie bewahrte zwar die wesentlichen Elemente der alttestamentlichen Gottesverehrung, aber sie entkleidete sie ihrer alttestamentlichen Beschränktheit. Wie an die Stelle des Tempels, der mit Händen gemacht war, der geistliche Tempel der christlichen Kirche getreten war, so trat an die Stelle des jüdischen Sabbaths der christliche Sonntag, an die Stelle des alten Pascha und Pfingsten die Feier des Todes und der Auferstehung Christi und der Ausgießung des heiligen Geistes, worauf jene vorbildlich hingedeutet hatten, an die Stelle der blutigen Opfer der gläubige Genuß des einmaligen Opfers, das Christus als wahrer und vollkommener Hoherpriester am Kreuz dargebracht hatte für die ganze Welt. Mit der Auflösung der alttestamentlichen Schranken war aber die Erfüllung mit dem neutestamentlichen Inhalt innig verbunden. Der **Inhalt** des christlichen Gottesdienstes war das **Wort Gottes** und die **Feier des heiligen Abendmahls**. Das Wort Gottes, insbesondere das Wort des neuen Testaments, zu dem das des alten Testaments sich

verhält, wie die Weissagung zur Erfüllung, war die Quelle und Richtschnur der christlichen Freiheit, das heilige Abendmahl war das göttliche Siegel derselben, Gebet und Gesang waren ihr natürlicher Ausdruck. Die Aufnahme in die christliche Gemeinde und somit die Theilnahme an der christlichen Freiheit wurde vermittelt durch die heilige Taufe. Wir sehen also, wie die Gottesdienstordnung der apostolischen Kirche nicht als ein Gesetz derselben aufgedrungen, nicht zwangsweise ihr auferlegt wird, sondern als freies Product aus ihr hervorgeht, organisch aus ihr hervorwächst.

3. Demgemäß macht das gesammte christliche Leben der apostolischen Gemeinde, so weit es in seiner normalen Entwicklung verbleibt, den Eindruck einer freien Thätigkeit. Diese geistliche Freiheit zeigt sich besonders in der herrlichen Schilderung, die uns Act. 2, 41—47. entworfen wird. Es heißt von den Christen: Sie blieben beständig in der Apostel Lehre, sie glaubten dieser Lehre aus eigenster Ueberzeugung, weil das Zeugniß des heiligen Geistes ihnen die innere Gewißheit von der Wahrheit der apostolischen Lehre verliehen und erfahrungsmäßig in ihnen besiegelt hatte, in dieser selbstständigen Ueberzeugung beharrten sie, und bewiesen dies dadurch, daß sie täglich und stets beieinander waren im Tempel und das Brod hin und her brachen in den Häusern, und daß sie anhielten im Gebet, daß sie also sowohl das Wort Gottes, wie den Leib und das Blut des Herrn, ihre Speise sein ließen und durch das Gebet Gnade um Gnade empfingen. Mit diesen thatsächlichen Aeußerungen ihres Glaubens ging ihre Liebesthätigkeit Hand in Hand. „Die Menge der Gläubigen war Ein Herz und Eine Seele.“ Es war unter ihnen nicht bloß äußere Uebereinstimmung, wie man sie sonst wohl in der Welt auch findet, sondern wahre Herzensgemeinschaft, weil sie sich wußten als Kinder Eines Gottes und Vaters, durch Einen Geist zu Einem Leibe verbunden, von Einem Glauben erfüllt, durch Eine Hoffnung beseligt. Diese Herzensgemeinschaft zeigte sich dann thatsächlich darin, daß Keiner

von seinen Gütern sagte, daß sie sein wären, daß der Ueberfluß des Einen dem Mangel des Andern abhalf und so Keiner mehr Noth litt, ja, daß die Reichen selbst sich aller ihrer Güter entäußerten, damit so Alles unter ihnen gleich gemacht würde. Diese Gütergemeinschaft mußte sich zwar bald als unhaltbar erweisen, bleibt aber jedenfalls für alle Zeiten der christlichen Kirche ein wunderbar herrliches und rührendes Denkmal von einer Selbstverläugnung und einer Liebe, wie sie nur aus einem Glauben hervorgehen konnte, der durch die Kraft des heiligen Geistes gewirkt und mit solcher Treue bewahrt wurde. Die erste christliche Gemeinde bestätigt somit so recht das schöne Wort Luthers, daß ein Christenmensch im Glauben ein Herr aller Dinge ist und durch die Liebe ein Knecht aller Menschen sei, sehn wir doch, wie die Gebete ihres Glaubens die Erde bewegen (Act. 4, 31.), Fesseln und Kerker zersprengen und Engel vom Himmel herabrufen (Act. 12, 5—17.), und wie die Liebe sich Allen dienstbar erweist in der Verläugnung der irdischen Güter. Wie so die christliche Freiheit in den ersten Christen sich thätig erwies durch die freien Werke der Liebe, so erfüllte sie ihre eigenen Herzen mit dem Gefühl unaussprechlicher Seligkeit, so daß sie nicht müde wurden, Gott zu preisen für die große Gnade, die er ihnen in Christo geschenkt. Auf diese Welt aber machte die neue Erscheinung einen herzgewinnenden Eindruck, so daß diese Christen Gnade hatten bei dem ganzen Volk.

4. So kräftig und rein sich nun auch in der ersten christlichen Kirche der christliche Geist der Freiheit erwies, so hatte doch andrerseits dieser Geist die Knechtschaft der Sünde noch nicht völlig überwunden, daher konnte derselbe nicht dabei stehen bleiben sich selbst darzustellen in der Thätigkeit des Glaubens und der Liebe, sondern er mußte zugleich kämpfend der Sünde gegenübertreten, um ihr Eindringen abzuwehren, und reinigend sich gegen sie verhalten, wo sie bereits eingedrungen war. Daß die Sünde eine Macht war auch in der christlichen Gemeinde, zeigt sich schon an den

Aposteln. Dies beweist der heftige Streit zwischen Paulus und Barnabas (Act. 15, 36—39.), die leidenschaftliche, aber schnell wieder unterdrückte Zornesaufwallung des Paulus gegen den Hohenpriester Ananias (23, 3 ff.), sowie namentlich die Reibung zwischen Paulus und Petrus, welcher letztere in Heuchelei versunken war, sich aber auch willig deshalb von dem Apostel Paulus strafen ließ. Was schon von den Aposteln gilt, daß sie, obwohl geheiligte, doch immer auch noch sündige Menschen waren, das gilt noch weit mehr von den Gemeinden. In der Muttergemeinde zu Jerusalem, die ihren Glauben und ihre Liebe so herrlich bewiesen und bewährt hat, traten doch auch schon sehr frühe Heuchelei (Act. 5.) und Mißhelligkeit (Act. 6.) hervor. Wie die Judenchristen geneigt waren, ihre christliche Freiheit der Knechtschaft des Gesetzes und der Ceremonien aufzuopfern, so zeigten die heidenchristlichen Gemeinden vielfach die Neigung zu dem entgegengesetzten Extrem, zu einer falschen zügellosen Freiheit des Geistes. Eine falsche Gesetzlichkeit zeigt sich namentlich bei den paläſtinensischen Gemeinden, die zur Zeit der Abfassung des Hebräerbriefs von einem förmlichen Abfall vom Christenthum nicht weit entfernt waren. Dieselbe Erscheinung zeigt sich auch bei den Galatern, die Paulus als „aus der Gnade gefallen“ bezeichnet, weil sie, durch pharisäische Irrlehrer bethört, in die jüdische Gesetzlichkeit zurückgesunken waren. Die korinthische Gemeinde zeigte fleischlichen Sektengeist, Weisheitsdünkel, Theilnahme an heidnischen Opfermahlzeiten, Unkeuschheit und eine skandalöse Entweihung des heiligen Abendmahls. Insbesondere zeugen die sieben apokalyptischen Sendschreiben an die sieben kleinasiatischen Gemeinden von dem mannigfachen Sündendienst, in dem die christlichen Gemeinden unterzugehen drohten: Ephesus war von der ersten Liebe gefallen, in Pergamus hatten Viele sich durch Irrlehrer verführen lassen, in Thyatira herrschten heidnische Laster, in Sardes der geistliche Tod unter dem Schein des Lebens, in Laodicea geistliche Sattheit und lauwarme Gleichgültigkeit, welche schlimmer ist, als eisige Kälte und entschiedener Haß gegen das Christenthum, so daß der Geist dieser Gemeinde drohte, sie auszuspeien aus seinem

Munde, wenn sie sich nicht bekehre. Sollte die wahre christliche Freiheit sowohl der falschen Gesetzlichkeit, wie der Zuchtlosigkeit der falschen Freiheit gegenüber sich behaupten, so mußte sie durch Handhabung der Ermahnung und Zucht dieselbe zu unterdrücken suchen. Wer durch grobe Verletzung reiner Lehre oder christlichen Wandels öffentliches Aergerniß gab und trotz privater oder öffentlicher Ermahnung bei seiner Verirrung beharrte, wurde aus der Gemeinde ausgestoßen, der Reuige aber nach hinlänglicher Bewährung in die Gemeinde bereitwillig wieder aufgenommen. Die Geschichte des Blutschänders in Korinth (1 Kor. 5, 1 ff. 2 Kor. 2, 5 ff.) ist ein Beweis von apostolischer Handhabung der Kirchenzucht. Wir sehn also, wie in der apostolischen Kirche der christliche Geist der Freiheit sich nicht blos zeigt in dem darstellenden Handeln, als Selbstdarstellung christlicher Gesinnung und christlicher Tugenden, sondern auch in dem reinigenden Handeln, als Ausscheidung der in die Gemeinde eingedrungenen Macht der Sünde.

5. In der Gesammtentwickelung der apostolischen Kirche vermögen wir eine doppelte Richtung zu unterscheiden, die durch die verschiedene Auffassung der christlichen Freiheit bedingt ist. Die eine, die judenchristliche Richtung, hatte sich noch nicht zu dem vollen Verständniß der christlichen Freiheit erhoben, sie fühlte sich gebunden durch die Aussprüche des alten Testaments von der ewigen Gültigkeit des mosaischen Gesetzes und hielt demgemäß die Einverleibung in das Judenthum für die nothwendige Bedingung der Aufnahme in das Reich Christi. Der Diakonus Stephanus war der erste, der sich zu der Anschauung der bevorstehenden Befreiung der Kirche von der dem Gerichte entgegeneilenden jüdischen Oekonomie und Nationalität erhob, er trat in feindlichen Gegensatz gegen die steife Werkheiligkeit und Gesetzlichkeit und wurde der Märtyrer seiner Lehre, der erste christliche Märtyrer. Aber die Idee, für die er starb, brach in einem größern christlichen Zeugen mächtig wieder hervor, nämlich in dem Apostel Paulus, dem größten Vertreter

derjenigen Richtung, die wir im Unterschied von der judenchristlichen die heidenchristliche nennen können, deren Eigenthümlichkeit in dem Festhalten an der christlichen Freiheit gegenüber der jüdischen Gesetzlichkeit besteht. Die Gründung der ersten gemischten Gemeinde in Antiochia, die zum Ausgangs- und Mittelpunkt der Heidenmission gemacht wurde, und die zufolge unmittelbarer göttlicher Weihe durch Petrus erfolgte Aufnahme des Heiden Cornelius in den Schooß der christlichen Gemeinschaft bestärkten die Judenchristen in der Ueberzeugung, daß die Heiden nicht erst Juden zu werden brauchten, um am christlichen Heil Antheil zu haben, obwohl sie für ihre Person aus traditioneller Ehrfurcht, nicht aber um ihrer Rechtfertigung willen fortfuhren das Gesetz zu halten. Der Apostel Paulus wirkte unterdessen unter den Heiden und nahm sie in die Kirche auf, ohne ihnen das Joch des Gesetzes aufzulegen. Als aber bei seiner Anwesenheit in Jerusalem gesetzliche Eiferer auftraten mit der Forderung: Man muß sie beschneiden und gebieten, zu halten das Gesetz Mosis, erhob sich viel Streit über diesen Gegenstand, worin sich recht zeigte, wie schwer es ist, sich zu dem Bewußtsein der vollen christlichen Freiheit zu erheben. Das Concil zu Jerusalem (Act. 15. Gal. 2.) entschied diesen Streit mit Entschiedenheit und Milde. Der Apostel Petrus wies mit großer Ueberzeugungskraft darauf hin, daß Gott eigentlich selbst schon die streitige Frage entschieden habe, indem er den bekehrten Heiden dieselben Gnadenwohlthaten habe angedeihen lassen, wie den bekehrten Juden, dieselbe Reinigung ihrer Herzen, dieselben Gaben des heiligen Geistes, es sei daher Vermessenheit, ihnen ein Joch aufzuerlegen, was Gott ihnen nicht zugedacht, und überhaupt gebe es für Alle nur einen Grund der Seligkeit, nämlich die Gnade des Herrn Jesu. Paulus und Barnabas bekräftigten dies Zeugniß Petri, indem sie erzählten, welche Zeichen und Wunder Gott durch sie an den Heiden gethan, Jacobus bestätigte alles Gesagte durch Zeugnisse aus der Schrift, und so wurde denn endlich mit allgemeiner Beistimmung der Beschluß gefaßt, daß den Heiden

weiter keine Unruhe wegen Beobachtung des Gesetzes gemacht werden solle, nur „sollten sie sich enthalten von der Unsauberkeit der Abgötter und von Hurerei und vom Ersticken und vom Blute," durch freiwillige Verpflichtung auf diese Noachitischen Gebote sollten nämlich die Judenchristen zufrieden gestellt werden, denen die bezeichneten Gebräuche besonders anstößig waren. So sehn wir also auf dem Apostelconcil in Jerusalem die christliche Freiheit den Sieg davon tragen über die falsche Gesetzlichkeit, einen Sieg, der um so herrlicher war, weil er nicht errungen ward mit Gewalt, sondern in weiser Selbstbeschränkung und zarter Schonung der Gewissen. Es zeigte sich auch hier, daß der Glaube zwar stets Herr bleiben muß, wohl aber freiwillig sich als Knecht beweisen kann in der Liebe durch Schonung dem Schwachen gegenüber. Die christliche Freiheit ist eben so sehr Entschränkung im Glauben dem Gesetz gegenüber, wie Selbstbeschränkung in der Liebe der Welt gegenüber.

6. Wir haben die christliche Freiheit als die ethische Lebensmacht der apostolischen Kirche erkannt. Diese ethische Lebensmacht des heiligen Geistes findet ihren lehrhaften Ausdruck in der apostolischen Ethik, die wir in den apostolischen Schriften verzeichnet finden. Derjenige Apostel, der, wie überhaupt den vollendetsten Lehrbegriff, so auch die vollendetste Darstellung christlicher Ethik geliefert hat, ist der Apostel Paulus. Dieser Apostel muß als der größte Träger des Princips christlicher Freiheit bezeichnet werden, das Streben seines energischen Geistes war auf die Befreiung des christlichen Geistes vom jüdischen Gesetz gerichtet, er hat die Begründung der christlichen Freiheit durch den christlichen Glauben am tiefsinnigsten und scharfsinnigsten entwickelt. Gerade dieser Apostel war aber auch durch seine ganze Lebensentwickelung zum Zeugen der christlichen Freiheit, wie kein Anderer, berufen und befähigt. Von Natur mit einem scharfen Verstande ausgerüstet und mit energischer Thatkraft begabt, mußte er sich von Hause aus zum Pharisäismus hingezogen fühlen. Mit der ganzen

Energie seines Willens gab er sich dem gesetzlichen Zelotismus dieser pharisäischen Richtung hin, mehr als meine Genossen, sagt er selber von sich (Gal. 1, 14.), eiferte ich für die väterlichen Ueberlieferungen. So wurde er der gefährlichste Feind der christlichen Gemeinde und verfolgte den freien Geist des Christenthums bis aufs Blut (Act. 22, 6.). Da erschien ihm auf dem Wege der Verfolgung der Herr, hier sank vor der himmlischen Herrlichkeit des Herrn sein natürlicher Mensch in den Staub, und in der Blindheit, mit der er geschlagen ward, ging ihm das neue Licht der Gnade und des Glaubens auf. In diesem Lichte erkannte er nun die ganze Ohnmacht des natürlichen Menschen, die unerträgliche Knechtschaft seines bisherigen gesetzlichen Standpunkts, aber andererseits auch die ganze erlösende, befreiende Macht des Glaubens an Christum, die ganze Herrlichkeit der christlichen Freiheit. In diesem Lichte sah er die Scheidewand sinken, die die Heiden vom Reiche Gottes trennte. So geschah es, daß aus demblinden Eiferer für das Gesetz der Väter der freisinnigste Zeuge des christlichen Geistes, aus dem engherzigen Vertreter des starren Judenthums der liberale Heidenapostel ward. Es liegt aber etwas Tragisches darin, daß die gesetzliche Richtung, der er selbst einst als Saulus gedient hatte, ihm, dem Paulus, in seiner apostolischen Wirksamkeit mit fanatischer Wuth feindlich entgegentrat, daß er insbesondere von den gesetzlichen Judaisten verschrieen und verfolgt ward. Aber er ist nimmer müde geworden in seinem vielbewegten Leben, das Prinzip der christlichen Freiheit, von dessen göttlicher Wahrheit er überzeugt, von dessen göttlicher Kraft er durchdrungen war, sowohl denen gegenüber zu bezeugen, die dasselbe durch geistlose Ceremonien und mechanisch gesetzliches Thun zu unterdrücken suchten, wie andererseits denen gegenüber, die die Freiheit Christi zum Deckel der Bosheit machten, sie mißbrauchten zur Frechheit des Fleisches, sie verkehrten in Ungebundenheit und Zuchtlosigkeit. Wie ächt die Geistesfreiheit des Paulus war, zeigt sich insbesondere in jener Selbstbeschränkung der christlichen Freiheit, die er den Schwachen gegenüber beobachtete. Nicht mit Gewalt,

nicht zwangsweise suchte er sie zu dem Standpunkt der christlichen Freiheit zu erheben, sondern durch zarte Schonung suchte er sie zu gewinnen: er ward den Juden ein Jude und den Griechen ein Grieche, um wo möglich Alle zu gewinnen (1 Kor. 9, 19—23.). Er bezeugt ebensowohl die Glaubensmacht, wie die Liebesmacht der christlichen Freiheit, wenn er den Grundsatz aufstellt: „Ich habe es zwar alles Macht, aber es frommt nicht alles, ich habe es alles Macht, aber es bessert nicht alles. Niemand suche, was sein ist, sondern ein Jeglicher, was des Andern ist" (1 Kor. 10, 23. 24.). Demgemäß ermahnt er zu gegenseitiger brüderlicher Schonung, Duldung und Accommodation in untergeordneten Punkten. So räth er die korinthischen Heidenchristen vom Genusse des Götzenopferfleisches ernstlich ab, um das Gewissen der schwachen Brüder nicht zu ärgern, für welche Christus ebenfalls gestorben ist (1 Kor. 8, 7—13, 10, 14. 24—29.), während er doch zugleich auf der andern Seite entschieden behauptet, daß die Erde mit Allem, was darinnen ist, dem Herrn gehört, und daß jegliche Speise an sich gut ist, wenn sie mit Danksagung genossen wird (1 Kor. 10, 25. 26.; 8, 4. 8.). Eben denselben sittlichen Standpunkt der christlichen Freiheit behauptet er gegenüber der Streitfrage unter den römischen Christen über den Genuß gewisser Speisen und die Beobachtung der jüdischen Feste (Röm. 14 u. 15.).

Was die Paulinische Lehre auszeichnet, das ist insbesondere die Begründung der christlichen Freiheit durch den Glauben. Die christliche Freiheit ist nach dem ganzen Zusammenhange der Paulinischen Lehre eine Freiheit, die sich gründet nicht auf des Gesetzes Werke, sondern allein auf den Glauben. Der freie Zustand des Glaubens steht in entschiedenem Gegensatz zu dem knechtischen Zustand des Gesetzes, der Zustand des Gesetzes ist ein Zustand der Knechtschaft und des Fluches, der Zustand des Glaubens ist ein Zustand der Freiheit und seligen Gotteskindschaft (Gal. 5, 1; 4, 3 ff.; 3, 10 ff.; 2. Kor. 3, 17), der Zustand des Gesetzes ist Sünden- und Todesknechtschaft, der Zustand des Glaubens ist Herrschaft der Ge-

rechtigkeit und des Lebens (Röm. 5, 12 ff.), das Gesetz verhält sich zum Glauben, wie der tödtende Buchstabe zum lebendigmachenden Geist (2. Kor. 3, 6 ff.). So wenig das Naturgesetz, das in dem Gewissen der Heiden sich kundgab und sich als normgebende Macht selbst in dem tiefsten Verfall des Heidenthums noch kräftig erwies, wie das geoffenbarte Gesetz, mit dessen äußerer Erfüllung die Juden sich brüsteten, vermag den Zustand der ursprünglichen Freiheit in der Menschheit wiederherzustellen, kein Gesetz vermag zu bewirken, daß die Menschen aus freier Lust und Liebe das Gute thun und das Böse lassen. Wohl können äußere Gesetzeswerke den Schein der Freiheit zu Stande bringen, aber der innere Herzenszustand bleibt dabei dennoch ein unfreier, der Sünde ergebener, von ihr beherrschter. Seit Adams sündiger That (παράπτωμα) herrscht die Sünde als Prinzip in der Menschheit (ἁμαρτία). Das Gesetz kann die Sünde wohl zur Erkenntniß bringen, sie richten und verdammen, aber ihre Lebenswurzel im Menschen auszurotten vermag das Gesetz nicht, ja es mehrt die Sünde noch (Röm. 7, 10). So erweiset es sich als ohnmächtig, die Sünde zu überwinden, als ein Gesetz der Sünde und des Todes (Röm. 8, 2; 2. Kor. 3, 9). Der Grund dieser Wirksamkeit des Gesetzes liegt aber nicht im Gesetz als solchem, denn das Gesetz ist an sich gut, heilig und geistig (Röm. 7, 12. 14), sondern in der Verdorbenheit der menschlichen Natur, die erst durch Gottes Gnade wiedergeboren und erneuert werden muß, um frei sich für das Gute zu entscheiden und frei das Gute zu vollbringen. Die Kraft, die diese Erneuerung hervorbringt, ist der Glaube und zwar der Glaube an die durch Gottes Gnade von Christo vollbrachte Erlösung (ἀπολύτρωσις). Dadurch, daß Christus für uns zum Fluche ward (Gal. 3, 13), hat er die Schuldforderung des Gesetzes zerrissen (Kol. 2, 14), hat das Gesetz an das Kreuz geheftet, und hat uns erkauft vom Fluch des Gesetzes. So ist Christus des Gesetzes Ende (Röm. 10, 4), der vollkommene Erfüller des Gesetzes. Was dem Gesetz unmöglich war, ein sittlich reines Leben in der Menschheit hervorzubringen und die sündige Menschheit mit Gott zu versöhnen,

das ist durch Christum vollbracht. Es kommt nun nur darauf an, daß der Mensch Christi Erlösungswerk sich aneignet im Glauben. Dieser Glaube (πίστις) ist keineswegs eine bloß verstandesmäßige Anerkennung des in Christi Werk enthaltenen göttlichen Inhalts, sondern ein herzliches Vertrauen, kein bloßes Begreifen mit dem Verstande, sondern ein Ergreifen mit dem Herzen. Diesen Glauben vermag der Mensch auch nicht aus eigener Kraft in sich zu erzeugen, er ist kein Werk der Natur, sondern göttliches Gnadenwerk. Der Glaube ist daher nicht aufzufassen als eine menschliche Tugend, die als solche einen besondern Werth vor Gott begründen, ein besonderes Verdienst vor Gott verleihen könnte, sondern er besteht eben wesentlich grade in der völligen Verzichtleistung auf alles eigene Werk und Verdienst, in dem sich Stützen und Verlassen allein auf Christi Werk und Christi Verdienst und die darin der Menschheit dargebotene göttliche Gnade. Dies ist der Paulinische Begriff des Glaubens. (Vergl. besonders Ephes. 2, 8—10.) Daraus, daß der Glaube durch sich selber kein sittliches Verdienst begründet, folgt aber noch keineswegs, daß er nicht sich sittlich bethätigt. Der durch den Glauben Erneuerte muß vielmehr als solcher in den Dienst der Gerechtigkeit treten und nicht in den Dienst der Sünde, deren Macht und Herrschaft über ihn gebrochen ist. Der Glaubende kann sich das Opfer Christi nicht anders aneignen, als selbst mitsterbend, mitgekreuzigt. Das Hineinversetztwerden des Menschen in den Tod Christi durch den Glauben wirkt seine Heiligung (Röm. 6, 3.). Indem der Mensch im Glauben seine Sünde auf Christo ruhend und in ihm gekreuzigt anschaut, versenkt er seine Sünde in Christi Kreuzestod, aus der Rechtfertigung als juridischem Act, aus der Vergebung der Sünden ergibt sich mit innerer Nothwendigkeit die Heiligung als ethischer Prozeß. „Jene ist zwar nicht als das temporelle, wohl aber als das causale Prius von dieser zu betrachten.“ *) Indem der Gläubige Christo, dem Gekreuzigten, sich hingibt, wird

*) Philippi, Römerbrief, (2. Aufl.) S. 206.

Christus, der Auferstandene, sein neues Ich, so daß nun nicht mehr der alte Mensch lebet, sondern Christus lebet und webet in ihm (Gal. 2, 20.). So erweiset sich Christus als der Anfänger eines neuen Reiches in der Menschheit. Wie mit dem ersten Adam das Reich der Sünde und des Todes beginnt, so beginnt mit dem zweiten Adam, mit Christo, das Reich der Gerechtigkeit und des Lebens, in welchem der Gerechte seines Glaubens lebt (Röm. 5, 12 ff.; 1, 17.).

Die Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη*), die der Glaube vor Gott wirkt, indem er Christi Gerechtigkeit ergreift, ist als solche noch nicht Lebensgerechtigkeit, sondern sie ist wesentlich Erfahrung einer göttlichen Thatsache, der göttlichen Lossprechung von der Sünde und der göttlichen Mittheilung der Gerechtigkeit Jesu Christi, aber die Glaubensgerechtigkeit offenbart sich nothwendig als Lebensgerechtigkeit. Diese Gerechtigkeit des Glaubens und Lebens steht im Gegensatz zur Gesetzesgerechtigkeit. Während der Gesetzesgerechtigkeit der Gesetzesbuchstabe starr gegenübersteht, ist durch den Glauben der Geist des Gesetzes in das innere Leben des Menschen übergegangen. Aus dem Glauben geht von selbst die Liebe hervor, die des Gesetzes Erfüllung ist (Röm. 13, 10.). Diese Liebe aber sucht das ganze Leben zum Gottesdienst zu machen, nach dem Bilde Christi zu erneuern und zur Förderung des Gottesreichs anzuwenden. Insofern der Glaube in der Liebe thätig ist, ist er auch ein Gesetz, aber nicht ein Gesetz des Fluchs und des Todes, sondern ein Gesetz des Geistes und des Lebens (*νόμος πίστεως, νόμος ζωῆς, νόμος πνεύματος.*). Mit dem Glauben ist zwar das Prinzip der Erneuerung auf einmal vollkommen gesetzt, aber der Prozeß der Erneuerung ist ein allmälig sich entwickelnder. Nicht als Lebensmacht, wohl aber als Lebensstörung und Lebenshemmung wirkt in dem durch den Glauben gewirkten neuen Leben der Reiz der bösen Lust und fordert das Leben zum Kampf heraus, daher die Mahnung Gal. 5, 16 f.: „Wandelt dem Geiste nach, so werdet ihr die Begierden des Fleisches nicht vollbringen, denn das Fleisch gelüstet wider den Geist und den Geist wider das Fleisch.

Dieselbigen sind wider einander, daß ihr nicht thut, was ihr wollt.“ Das neue Leben kann sich in normaler Weise nur so entwickeln, daß das göttliche Prinzip des heiligen Geistes, das *πνεῦμα*, die *σάρξ*, die sündhafte geistige, wie sinnliche Neigung immermehr sich unterwirft und bezwingt. Freilich haben die Gläubigen hienieden erst des Geistes Erstlinge empfangen und sehnen sich daher nach der vollkommenen Offenbarung der Freiheit der Kinder Gottes, nach der Befreiung von Allem, was hienieden ihr inneres und äußeres Leben noch hemmt und beengt. Aus dieser Richtung des inneren Lebens, des Glaubens und der Liebe auf eine erst in der Zukunft sich vollendende Offenbarung ergibt sich die Hoffnung (Röm. 8, 23. 24.). Je mehr der Glaube im Kampf mit den Gegensätzen der Welt das Bewußtsein seines in der Zeit noch nicht zur vollen Erscheinung und Darstellung gelangten Inhalts in sich entwickelt, desto mehr richtet er sich sehnsuchtsvoll auf die vollkommene Offenbarung seiner Herrlichkeit in der Ewigkeit, desto mehr wird er zur Hoffnung.

Wie das christliche Leben des Einzelnen aus dem Grunde des Glaubens in der Liebe und in der Hoffnung frei sich entwickelt, so entwickelt sich von demselben Grunde aus, nach denselben Lebensgesetzen auch das christliche Gesammtleben, das Leben der christlichen Kirche. Die Kirche ist der Leib Christi, dessen Glieder die einzelnen Gläubigen sind (Röm. 12, 5.). In der Gemeinschaft sind alle natürlichen Unterschiede aufgehoben in das Gesammtbewußtsein der allen ihren Gliedern gleicherweise durch Christum erworbenen und mitgetheilten Freiheit. „Ihr seid Alle Gottes Kinder durch den Glauben an Christum Jesum. Hier ist kein Jude noch Grieche, hier ist kein Knecht noch Freier, hier ist kein Mann noch Weib, denn ihr seid allzumal Einer in Christo Jesu.“ Gal. 3, 26 ff. Diese Gemeinschaft ist Ein Leib und Ein Geist, beseelt von Einem Glauben, geeint durch Eine Liebe, beseligt durch Eine Hoffnung (Ephes. 4, 4—6.). Diese Gemeinschaft ist in der Welt, daher ist sie auch den Befleckungen der Welt ausgesetzt und muß daher neben den goldenen und silbernen Gefäßen auch Gefäße der Schmach, neben denen, die wirklich durch

die Gesinnung ihr angehören, auch solche, die bloß äußerlich ihr angehören, in ihrem Schooße dulden (2. Timoth. 2, 19. 20), aber weil diese Gemeinschaft nicht von der Welt ist, so gehören nur die wahrhaft zu ihr, die im Glauben von der Welt erlöset sind, sie sind die *ἅγιοι* und *ἡγιασμένοι*, das heilige gottgeweihte Volk, die wahren Glieder der wahren Kirche und stehn als solche der profanen Welt, dem *κόσμος* gegenüber. Sie sind die Freien und Mündigen, nicht mehr durch das Gesetz verwahret und verschlossen auf den Glauben, nicht mehr gefangen unter den äußerlichen Satzungen, sondern theilhaftig der Freiheit, dazu Christus sie befreit hat, darum nicht Knechte, sondern Kinder und Erben Gottes durch Christum (Gal. 3, 23. 4, 7. 5, 1.). Daher sind auch alle wahren Glieder der Kirche berufen und befähigt, mitzuwirken zu der Erbauung des Leibes der Kirche, ein Jeglicher an seinem Theil mit der Gabe, die er empfangen hat, in dem Beruf, der ihm zugewiesen ist. „In einem Jeglichen sollen sich erzeigen die Gaben des Geistes zum gemeinen Nutzen" (1. Korinth. 12, 7.). Alle sollen Handreichung thun und machen, daß der Leib wachse zu seiner selbst Besserung, und das Alles in der Liebe, bis daß wir Alle hinankommen zu einerlei Glauben und Erkenntniß des Sohnes Gottes, und ein vollkommener Mann werden, der da sei in der Maße des vollkommenen Alters Christi. (Vgl. Ephes. 4, 7—16.) So zeigt Paulus, wie das individuelle Leben der Gläubigen seine Vollendung findet in dem Gesammtleben der christlichen Gemeinschaft, in der christlichen Kirche. Die christliche Freiheit des Glaubens, die die Triebkraft der individuellen christlichen Lebensentwicklung ist, ist auch die Triebkraft für die Gesammtentwickelung der christlichen Kirche.

7. Wie der Apostel Paulus die Begründung der christlichen Freiheit behandelt, so stellt der Apostel Johannes ihre Bethätigung dar. Nachdem die christliche Freiheit durch den Glauben begründet ist, muß sie sich bethätigen in der Liebe. Diese Liebesthätigkeit, in der die christliche Freiheit sich beweist, ist das Element, worin das Leben und die Lehre des Apostels Johannes sich

bewegt. Seiner ganzen natürlichen Anlage nach war dieser Apostel dazu besonders befähigt und berufen, diese Liebesthätigkeit zur Darstellung zu bringen in Wort und Wandel. Wie eine vorwiegend dialektische Begabung dazu gehörte, den Glaubensgrund der christlichen Freiheit mit logischer Schärfe und Klarheit darzustellen, so gehörte mystische Tiefe und Innerlichkeit dazu, die Liebesoffenbarung des Glaubens zu erfassen und darzustellen. Johannes war eine solche mystische Natur und unterschied sich dadurch von dem vorwiegend dialektisch begabten Paulus. Dieser seiner natürlichen Anlage entsprechend war auch die Lebensentwickelung des Johannes im Vergleich mit der des Paulus eine ruhigere, gleichmäßigere, nicht durch gewaltige Gegensätze, nicht durch gesetzliche Gewissenskämpfe war sein inneres Leben hindurchgegangen, sondern in dem milden Sonnenlicht des vertrautesten Umganges mit dem Erlöser war es herangereift. Diese tiefe Innerlichkeit der Johanneischen Natur konnte sich leicht leidenschaftlich steigern, aus jener Intensität des Gefühls konnten leicht Aufwallungen des Zorns gegen das ihm Widerstreitende werden, worauf der Name „Donnersohn" hinweist, den Jesus nach Marc. 3, 17 auch dem Johannes beilegt. In dem Umgange mit Jesu wurde die wild aufflackernde Flamme der Leidenschaft immer mehr gedämpft zu der stilllodernden Gluth heiliger Liebe. Das Leben des Johannes ist ein Leben der Liebe. Noch in seinem höchsten Alter, als er zu schwach war, lange Reden zu halten, in den christlichen Versammlungen, sagte er bloß: „Kindlein, liebet euch unter einander!" Und als er gefragt ward, warum er immer diese Eine Ermahnung wiederhole, antwortete er: „Weil dieses das Gebot des Herrn ist, und weil genug geschieht, wenn nur dies Eine geschieht."

Diesem Liebesleben entspricht die Liebeslehre des Apostels Johannes. Der Grundgedanke seiner Lehre, den er mit kindlicher Gemüthlichkeit in den verschiedensten Wendungen immer wieder einschärft, insbesondere in seinem ersten Briefe, ist die Gottesliebe und die Bruderliebe, worin sich der lebendige Glaube an Christum, den Gottmenschen, den Weltversöhner, bethätigen muß.

Wie die Liebe Gottes zu der sündigen Welt in überschwänglicher Weise sich dadurch bethätigt hat, daß Gott seinen eingebornen Sohn gesandt hat in die Welt, um die Welt selig zu machen (1. Joh. 4, 8. 16), so muß sich nun das durch diese göttliche Liebesthat erzeugte Glaubensleben bethätigen in der dankbaren Gegenliebe der Gläubigen gegen ihren Erlöser. Dazu ermahnt der Apostel, wenn er sagt: „Lasset uns Ihn lieben, denn er hat uns zuerst geliebt." 1. Joh. 4, 19. Daher warnt er vor denen, die da meinen, der durch Christi Versöhnung erworbenen Freiheit, der Vergebung der Sünden, der reinigenden Kraft seines Blutes (1. Joh. 1, 9) sich getrösten zu können, ohne in dem Lichte dieser Freiheit zu wandeln, die durch diese Freiheit sich entbunden glauben von dem Halten der göttlichen Gebote. „So wir sagen, daß wir Gemeinschaft mit ihm haben und wandeln in Finsterniß, so lügen wir und thun nicht die Wahrheit. So wir aber im Lichte wandeln, wie Er im Lichte ist, so haben wir Gemeinschaft unter einander, und das Blut Jesu Christi, seines Sohnes, macht uns rein von aller Sünde." „Wer da sagt: ich kenne ihn, und hält seine Gebote nicht, der ist ein Lügner und in solchem ist keine Wahrheit. Wer aber sein Wort hält, in solchem ist wahrlich die Liebe Gottes vollkommen. Daran erkennen wir, daß wir in ihm sind" (1. Joh. 1, 6. 7; 2, 4. 5.). Dieses Halten der Gebote ist aber auch nach Johannes kein gesetzliches, sondern ein freies. Wie Johannes die Gebote nicht auffaßt als vereinzelte starre Satzungen, sondern als einen Organismus, dessen Seele die Liebe ist, so ist er auch weit entfernt, das Halten der Gebote als Buchstabendienst, als Gesetzesknechtschaft zu betrachten, vielmehr betrachtet er dasselbe als eine aus dem Bewußtsein der erfahrenen göttlichen Gnade frei hervorgehende Thätigkeit. Darum kann er von den Geboten Christi sagen, sie seien nicht schwer (1 Joh. 5, 3.), er will damit nicht sagen, daß sie an sich nicht schwer seien, sondern, daß sie denen nicht schwer seien, die die heilige Erlöserliebe Jesu Christi im Glauben an sich erfahren haben. Das Halten der Gebote hat zur nothwendigen Voraussetzung die innere Glaubensgewißheit, daß wir aus dem

Tode in das Leben gekommen sind, daß wir uns als Erlöste wissen durch den Glauben an Christum. Nur der, der befreit ist von der Macht des Todes, der er von Natur unterliegt, und durch den Glauben an Christum des ewigen Lebens theilhaftig geworden ist, nur der kann ein Liebesleben führen, seine Liebe bethätigen nicht blos mit Worten und mit der Zunge, sondern mit der That und mit der Wahrheit (1 Joh. 3, 14—18.). Nur wer im Glauben die im Argen liegende Welt überwunden hat, nur der ist fähig, die Welt nicht lieb zu haben, auch Johannes betrachtet nicht minder, wie Paulus den Glauben allein als den Sieg, der die Welt überwunden hat und überwindet. (Vgl. 1 Joh. 5, 4. 2, 15.) Wenn also auch der Apostel Johannes vorzugsweise die liebende Bethätigung der christlichen Freiheit verfolgt, so hebt doch auch er ihre Begründung durch den Glauben bestimmt hervor. Nicht der Mensch soll sich selbst frei machen von der Sünde oder einbilden, frei zu sein von der Sünde, „so wir sagen, wir haben keine Sünde, so verführen wir uns selbst und die Wahrheit ist nicht in uns, so wir aber unsere Sünde bekennen, so ist Er treu und gerecht, daß er uns die Sünde vergiebet und reiniget uns von aller Untugend" (1 Joh. 1, 8. 9.). Die Befreiung von der Sünde ist also nicht Menschenwerk, sondern Gottes Werk, vollbracht durch Jesum Christum, den Sohn Gottes, „derselbige ist die Versöhnung für unsere Sünden, nicht allein aber für die unsere, sondern auch für der ganzen Welt" (1 Joh. 2, 2.). Aus dieser erfahrungsmäßigen Erkenntniß der erlösenden Macht Jesu Christi erklärt sich denn auch die Entschiedenheit des Glaubens, mit der Johannes, der Jünger der Liebe, den Läugnern der Fleischwerdung Christi als Lügnern und Widerchristen entgegentritt (1 Joh. 2, 18 ff. 4, 1 ff.), ja sogar verbietet, einen Irrlehrer zu grüßen und ihn in's Haus aufzunehmen (2 Joh. 10. 11.), womit die Erzählung des Irenäus*) gar wohl übereinstimmt, daß, als der greise Apostel einst mit dem gnostischen Irrlehrer Cerinthus in einem öffentlichen Bade zu-

*) adv. haer. III, 3.

sammengetroffen sei, er dasselbe mit den Worten verlassen habe, er fürchte, das Gebäude möchte zusammenstürzen, weil Cerinth, der Feind der Wahrheit sich darin befinde. Die Johannesliebe war eben keine weichliche und schwächliche Sentimentalität, keine verwaschene Gutmüthigkeit, sondern eine geistige Energie, die mit derselben Entschiedenheit das Böse haßte, mit der sie das Gute liebte, mit derselben Entschiedenheit den Teufel und sein Reich bekämpfte, mit der sie Gott anhing und sein Reich beförderte. Wie energisch die aus dem Glauben hervorgehende Liebe des Johannes ist, zeigt sich auch darin, daß er aus der Gemeinschaft mit Christo, dem Sündlosen, und aus der dadurch bewirkten Wiedergeburt die völlige Ohnmacht des sündlichen Prinzips in den Gläubigen herleitet. „Ihr wisset," sagt er, „daß Er erschienen ist, auf daß Er unsere Sünden wegnehme, und ist keine Sünde in ihm. Wer in ihm bleibet, der sündiget nicht, wer da sündiget, der hat ihn nicht gesehen, noch erkannt." „Wer aus Gott geboren ist, der thut nicht Sünde, denn sein Same bleibet bei ihm, und kann nicht sündigen, denn er ist von Gott geboren" (1 Joh. 3, 5. 6. 9.). Diese Aussprüche sollen nicht besagen, daß in den Gläubigen das sündliche Prinzip überhaupt nicht mehr vorhanden sei und in Thatsünden sich überhaupt nicht mehr äußert, dies würde im Widerspruch stehen mit der eigenen Aussage des Johannes (1 Joh. 1, 8. 10.), worin er die ausdrücklich Lügen straft, die da sagen, sie hätten keine Sünde, sie sollen vielmehr sagen, daß der Gläubige als solcher frei sei von der Macht der Sünde, nicht sündigen könne, womit nicht ausgeschlossen ist, daß der Gläubige, insofern er noch den alten Menschen in sich trägt, auch noch in Sünden verfallen könne. So gewiß es ist, daß wer den Sohn Gottes hat, darin auch das ewige Leben hat (1 Joh. 5, 12.), also Sünde und Tod, das ganze vergängliche Wesen der Welt überwunden hat im Glauben, so gewiß ist es doch andererseits auch, daß die ganze Fülle dieses Glaubenslebens erst offenbar werden wird in der zukünftigen Herrlichkeit des ewigen Lebens. „Meine Lieben," sagt Johannes, „wir sind nun Gottes Kinder, und ist noch nicht erschienen, was wir

sein werden. Wir wissen aber, wenn es erscheinen wird, daß wir ihm gleich sein werden, denn wir werden ihn sehen, wie er ist." So vollendet sich also bei Johannes, wie bei Paulus, der Glaube und die Liebe in der Hoffnung auf die zukünftige himmlische Herrlichkeit, in der das Glauben in das Schauen übergehen wird. Es ist also zwischen der Paulinischen und Johanneischen Ethik in keiner Hinsicht ein Gegensatz, sondern die vollkommenste Uebereinstimmung. Es ist Ein Geist, der in zwei verschiedenen Lehrformen sich darstellt. Johannes behandelt vorwiegend die Bethätigung der christlichen Freiheit in der Liebe, aber nur auf dem Grunde des Glaubens, der allein frei machen kann von der Sünde, vermag er sich diese Bethätigung zu denken. Andererseits aber will auch Paulus nichts weniger, als einen unthätigen, lieblosen und werklosen Glauben, sondern einen Glauben, der in der Liebe thätig ist (Gal. 5, 6.). Ja, gerade Paulus, der Apostel des Glaubens, hat der Liebe den herrlichsten Hymnus gesungen (1 Kor. 13.). Ohne sie ist nach Paulus selbst das Reden mit Engelzungen nur ein tönendes Erz und eine klingende Schelle, sie ist die Seele aller Gaben, sie ist das Band der Vollkommenheit, sie ist die Krone aller Tugenden. „Nun aber bleibet Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei, aber die Liebe ist die größeste unter ihnen."

Diese Uebereinstimmung zwischen Paulus und Johannes hinsichtlich des individuellen christlichen Lebens zeigt sich auch in der Auffassung des Gesammtlebens der christlichen Kirche. Es ergibt sich von vornherein aus der tiefen Innerlichkeit des Johanneischen Lebens, daß er mit einem gesetzlichen Kirchenthum, mit einem starren anstaltlichen Wesen in der Kirche ebensowenig Etwas gemein hat, wie der freie evangelische Geist des Apostels Paulus. Es ist die innerliche Seite der Kirche, die bei Johannes, dem mystischen Apostel, vorzugsweise hervortritt, er faßt die Kirche auf als communio sanctorum, die Idee der Kirche ist die Idee der Gemeinschaft (κοινωνία) und zwar in doppelter Hinsicht, nämlich sowohl Gemeinschaft mit Gott und seinem Sohne (unio mystica), als Gemeinschaft

der Gläubigen untereinander (communio sanctorum), welche letztere Gemeinschaft aus der erstern, wie der Baum aus der Wurzel hervorwächst. In diesem Sinne beschreibt er den Prozeß der Kirchenbildung, wenn er als den Zweck seines ersten Briefes angibt: „auf daß auch ihr mit uns Gemeinschaft habet und unsere Gemeinschaft sei mit dem Vater und mit seinem Sohne Jesu Christo." Wie nun Paulus die christliche Kirche vorwiegend der alttestamentlichen Gesetzesanstalt gegenüber stellt, als die durch Freiheit vollkommene Gemeinschaft gegenüber ihrer pädagogischen Vorbereitung, so stellt Johannes dieselbe vorwiegend der ungöttlichen Welt gegenüber, als die durch heiliges Leben, durch Wandel im Licht und in der Liebe, sich frei bethätigende Gemeinschaft gegenüber der unter der Knechtschaft der Sünde stehenden, in der Finsterniß der Sünde und des Todes gefangenen Welt. Leben, Licht und Wahrheit in Liebe — dies sind nach Johannes die Elemente der Kirche; Tod, Finsterniß, Lüge und Haß — dies sind die Elemente der Welt. Die der Kirche angehören, müssen sich lossagen von der argen Welt, von ihrer Fleischeslust, ihrer Augenlust und ihrem hoffärtigen Wesen, und müssen sich ganz hingeben der Liebesgemeinschaft mit dem Sohne Gottes, mit dem ewigen Worte, das in Christo Fleisch geworden ist und die Kräfte des göttlichen Lichts, des göttlichen Lebens und der göttlichen Liebe der Welt mitgetheilt hat. Die Kirche hat also nach Johannes einen positiven und negativen Pol, wie sie positiv zugewandt ist der Liebesoffenbarung Jesu Christi, so ist sie negativ entgegengesetzt der Gott feindlichen Welt. Die vollkommene Ueberwindung der Welt und die Vollendung der Kirche fallen zusammen, aber nicht in dem gegenwärtigen Weltlauf, sondern in der herrlichen Zukunft, der die Kirche hoffend entgegensieht, deren Verwirklichung Johannes in dem Buche der Offenbarung beschrieben hat.

8. Diese zukünftige Vollendung, auf die sowohl Paulus in der Darstellung der Begründung, wie Johannes in der Darstellung

der Bethätigung des christlichen Lebens hinweisen, hat besonders der Apostel Petrus in seiner Lehre zur Darstellung gebracht, so daß sich die drei Lehrarten der drei großen Apostel Paulus, Johannes, und Petrus gewissermaßen zu einander verhalten, wie Anfang, Mitte und Ende. Paulus beginnt mit der Begründung der christlichen Freiheit durch den Glauben, Johannes fährt fort mit der Bethätigung derselben in der Liebe, Petrus beschreibt ihre Vollendung in der Hoffnung. Die feurige Thatkraft, die den Charakter des Petrus auszeichnet, wie den des Paulus die scharfe Denkkraft, den des Johannes die Gefühlsinnigkeit, mußte ihn besonders tüchtig machen, die Bewährung der christlichen Freiheit als Geduld und Standhaftigkeit unter den schon ausgebrochenen oder noch bevorstehenden Verfolgungen im Lichte der christlichen Hoffnung als des vollendeten Prinzips des christlichen Lebens zur Darstellung zu bringen. Der befreiende, von der Knechtschaft der Sünde und des Todes erlösende Glaube bildet auch nach Petrus das Grundprinzip des christlichen Lebens, nicht in sich findet er das Heil, sondern allein in der gläubigen Hingabe an Christum. Dies beweist sein Bekenntniß, das er im Namen der andern Jünger ablegte: Du bist Christus, des lebendigen Gottes Sohn (Matth. 16, 16.), um welches Bekenntnisses willen ihn der Herr als den Felsen bezeichnet, auf welchen er seine Gemeinde gründen wolle (Matth. 16, 18.). Aus dem Glauben wird die Hoffnung, wenn derselbe sich von der geschichtlichen Erscheinung des Herrn auf dessen Wiederkunft, von dem gegenwärtigen Heilsbesitz auf die zukünftige Heilsvollendung richtet. Im Glauben weiß der Christ sich bereits frei, der Stand des Glaubens ist auch nach Petrus ein Stand der Freiheit. „Wisset," sagt er, „daß ihr nicht mit vergänglichem Silber oder Gold erlöset seid von eurem eiteln Wandel nach väterlicher Weise, sondern mit dem theuern Blute Christi als eines unschuldigen und unbefleckten Lammes." Aber das Ende des Glaubens, die vollkommene Freiheit wird erst offenbar werden in der letzten Zeit (1 Petr. 1, 5. 9.). Daher sucht

Petrus unter dem Drucke der Leiden, die die Christen betroffen hatten, ihr Auge hinzurichten auf dieses Ende des Glaubens, dieselben zur Hoffnung zu erwecken. Gleich im Eingang seiner ersten Epistel stellt er das christliche Heil dar als einen Gegenstand lebendiger Hoffnung, als ein unvergängliches, unbeflecktes und unverwelkliches Erbe, das uns aufbehalten ist im Himmel (1 Petr. 1, 3. 4.). Vgl. auch 1 Petr. 3, 15. 4, 13. 5, 1. 4. 10. 2 Petr. 1, 19. 3, 9—13. In der Hoffnung sollen die Christen fröhlich leiden, nüchtern sein und wachen und sich brünstig lieb haben aus reinem Herzen, damit sie unbefleckt und unsträflich dereinst erfunden werden mögen bei der Wiederkunft des Herrn. Als die Fremdlinge und Pilgrimme sollen sie in der Welt leben und immerdar des neuen Himmels und der neuen Erde warten, in welchen Gerechtigkeit wohnet. Die Hoffnung ist also bei Petrus durchaus keine Gefühlsschwelgerei, sondern ein thatkräftiges Prinzip. Wohl sollen die Christen unter allen Leiden und Anfechtungen dieser Zeit sich selig fühlen in der Freiheit, die Christus ihnen erworben hat, aber sie sollen diese Freiheit auch bethätigen im Gehorsam der Wahrheit, in ungefärbter Bruderliebe (1 Petr. 1, 22.). Die Freiheit des Glaubens, die in der Hoffnung auf die zukünftige Herrlichkeit sich vollendet, sollen sie bethätigen in dem Gehorsam der Liebe. „Als die Freien, und nicht als hättet ihr die Freiheit zum Deckel der Bosheit, sondern als die Knechte Gottes“ (1 Petr. 2, 16.). Wie völlig stimmt doch Petrus, der Apostel der Hoffnung, mit Paulus, dem Apostel des Glaubens überein, der in gleichem Sinne den Galatern zuruft: So bestehet nun in der Freiheit, damit uns Christus befreiet hat. — Ihr seid zur Freiheit berufen, allein sehet zu, daß ihr durch die Freiheit dem Fleisch nicht Raum gebet, sondern durch die Liebe diene einer dem andern (Gal. 5, 1. 13.).

Petrus war seiner ganzen thatkräftigen Individualität nach zur Kirchenleitung befähigt, wie kein anderer Apostel, seine imponirende Persönlichkeit machte ihn zu einem Kirchenfürsten. Bis zum Auftreten des Apostels Paulus war er das leitende Haupt der Christen-

gemeinde, ihr Vertreter im Reden und Handeln. Seine Superiorität tritt gleich am Pfingstfeste hervor, muthig bezeugt er die Sache der christlichen Gemeinde vor dem hohen Rathe und läßt sich durch Ketten und Bande nicht abschrecken, er steht an der Spitze der Judenmission und legt durch die Taufe des Cornelius den Grund zur Heidenmission. Aber Petrus war kein Kirchenfürst im Sinne der spätern Päpste, und das Papstthum ist in einem großen Irrthum befangen, wenn es meint, daß es Petri Nachfolger sei. Auch als Kirchenfürst hat Petrus sich dennoch nur als Diener der Kirche betrachtet, nicht die Gewissen hat er knechten wollen, sondern er hat nur die Angelegenheiten der Gemeinde zum Besten derselben leiten wollen, nicht sein Interesse hat er dabei verfolgt, sondern das Beste der Gemeinde, darum bezeichnet er sich sehr bescheiden als „Mitältesten und Zeugen der Leiden Christi" und ermahnt die Vorsteher der Gemeinde, die Heerde Christi zu weiden, nicht im Geiste des Eigennutzes, sondern von Herzensgrunde, nicht als die über das Volk herrschen, sondern als Vorbilder der Heerde. In einem wie durchgreifenden Gegensatz die Anschauung des Petrus von dem Gesammtleben der Kirche zu der des spätern Papstthums steht, das zeigt insbesondere seine Lehre von dem geistlichen Priesterthum aller Christen. Petrus denkt sich die Kirche nicht als eine Anstalt, die aus Regierenden und Regierten, aus Vorgesetzten und Dienenden besteht, sondern als einen Tempel, in dem alle Christen Priester sind, in dem Alle den Beruf und die Pflicht haben, „zu opfern geistliche Opfer, die Gott angenehm sind, durch Jesum Christum" (1 Petr. 2, 5.). Es ist nicht ein besonderes Priestercollegium, sondern die ganze christliche Gemeinde, der er zuruft: „Ihr seid das auserwählte Geschlecht, das königliche Priesterthum, das heilige Volk, das Volk des Eigenthums, daß ihr verkündigen sollt die Tugenden deß, der euch berufen hat von der Finsterniß zu seinem wunderbaren Licht." Wie Paulus, so betrachtet also auch Petrus alle Christen als Freie und Mündige, auch bei ihm ist der Gesetzesstandpunkt aufgehoben in den Standpunkt der christlichen Freiheit.

9. Dies läßt sich nun von dem Jakobus in Hinsicht auf den von ihm im Kanon uns erhaltenen Brief nicht sagen, der einen durch und durch gesetzlichen Charakter an sich trägt und mit der evangelischen Richtung der übrigen Apostel, insbesondere mit der des Apostels Paulus, in volle Uebereinstimmung sich nicht bringen läßt. Es sind zwar bis auf die neueste Zeit Versuche genug angestellt, eine solche Uebereinstimmung nachzuweisen, allein alle diese Versuche haben im besten Fall doch nur ergeben, daß man eine solche Uebereinstimmung annehmen könne, keineswegs aber, daß man sie annehmen müsse, so daß Luther, der demjenigen seinen Doctorhut verhieß, der sie genügend nachweise, denselben wohl noch lange behalten wird. Zwar fehlt es in dem Briefe des Jakobus nicht an vereinzelten Aussprüchen, aus denen sich evangelische Grundsätze ableiten lassen, es ist darin die Rede von „dem vollkommenen Gesetz der Freiheit" (νόμος τέλειος τῆς ἐλευθερίας, 1, 25.), von dem Worte Gottes als einer Kraft der Wiedergeburt (1, 18. 21.), es wird auch die Liebe als die Seele des Gesetzes, als „das königliche Gesetz" hervorgehoben, es wird das Gesetz nicht als ein starrer Mechanismus, sondern als eine organische Einheit aufgefaßt, so daß, wer ein einzelnes Gebot übertritt, zugleich das Ganze verletzt und dessen vollen Fluch auf sich ladet (2, 10. 11.). Allein von einer organischen, prinzipiellen Auffassung des Evangeliums ist dieser Brief weit entfernt. Wenn derselbe auch den unfruchtbaren Kopfglauben mit Recht bekämpft, so hebt er doch nicht genügend hervor, daß der Glaube an und für sich „ein lebendig, geschäftig, thätig, mächtig Ding sei, daß es unmöglich ist, daß er nicht ohne Unterlaß sollte Gutes wirken." Anstatt dem Glauben die Werke gegenüberzustellen, hätte er vielmehr dem falschen Glauben, dem Wahn, der Glaube genannt wird, aber nicht ist, den rechten Glauben, der kein Wahn ist, gegenüberstellen sollen, dann würden sich die Werke schon von selbst finden. Soviel ist gewiß: der Standpunkt des Briefes des Jakobus ist ein im Verhältniß zu dem Paulinischen durchaus untergeordneter Standpunkt, wer den Paulus inne

Richtung war von einem unerbittlichen Haß gegen den Apostel Paulus hat, kann den Jakobus entbehren, aber nicht umgekehrt. Luthers Ausdruck, der Brief sei „eine stroherne Epistel“, mag für die anstößig sein, die Kraftaussprüche nicht leiden können, daß, wie Luther behauptet, der Brief keine evangelische Art an sich hat, ist nur der Wahrheit gemäß. „Summa,“ sagt Luther in seiner merkwürdigen Vorrede auf die Epistel St. Jacobi und St. Judä, „er hat wollen denen wehren, die auf den Glauben ohne Werke sich verließen, und ist der Sachen mit Geist, Verstand und Worten zu schwach gewesen und zerreißet die Schrift und widersteht damit Paulo und aller Schrift, will's mit Gesetztreiben ausrichten, das die Apostel mit Nutzen zur Liebe ausrichten. Darum will ich ihn nicht haben in meiner Bibel in der Zahl der rechten Hauptbücher, will aber damit Niemanden wehren, daß er ihn setze und hebe, wie es ihn gelüstet, denn es sind sonst viele gute Sprüche darinnen.“ *)

10. Wir haben bei den drei großen Aposteln, Paulus, Johannes und Petrus dieselbe Idee der christlichen Freiheit in mannigfaltiger, aber normaler Entwickelung erkannt. Können wir nun schon in dem Briefe des Jakobus eine durchaus normale Entwicklung dieser ethischen Grundidee nicht anerkennen, so gilt dies in noch viel höherem Maaße von den häretischen Richtungen, durch die im apostolischen Zeitalter die Idee der christlichen Freiheit verkehrt ward. Diese Idee kann in doppelter Weise verkehrt werden, nämlich nomistisch und antinomistisch, nomistisch, durch eine falsche Gesetzlichkeit, antinomistisch, durch eine falsche Freiheit, durch Zügellosigkeit und Ungebundenheit. Diese beiden Verkehrungen begegnen uns bereits in der apostolischen Kirche. Die nomistische Verkehrung der christlichen Freiheit zeigt sich in den judaistischen Irrlehrern, die die Verpflichtung auch der Heiden zum mosaischen Ceremonialgesetze (Sabbath, Speisegesetze, Beschneidung) als unerläßliche Bedingung der Seligkeit betrachteten. Diese nomistische judaistische

*) Luthers Werke (Ausg. von Walch), XIV, 148 f.

lus beseelt, sie betrachtete ihn als einen Revolutionär, der die geheiligten Traditionen des Judenthums, die Autorität des göttlichen Gesetzes schonungslos niederreiße und der Willkür Thür und Thor öffne. Diesen Irrlehrern gegenüber machte Paulus mit aller Entschiedenheit das heilige Recht der christlichen Freiheit geltend. Er, der selbst einst in pharisäischer Verblendung die Kirche des Herrn verfolgt hatte, trat diesen „neben eingeschlichenen falschen Brüdern," die das alte Joch der Gesetzesknechtschaft wieder einführen wollten in den Gemeinden, die Christus befreit hatte durch sein theures Blut, mit seiner ganzen Glaubensplerophorie entgegen, von der sein Römerbrief, sein Galaterbrief und seine Korintherbriefe, die im Gegensatz zu jener judaistischen Verkehrtheit die christliche Wahrheit entwickeln, ein herrliches Zeugniß ablegen.*) Mit dieser judaistischen Gesetzlichkeit verbanden sich auch theosophische Elemente, die besonders von den Essäern und den Therapeuten herübergenommen wurden, so entstand ein gnostischer Judaismus, wie wir ihn bei den Irrlehrern von Kolossä und bei den Irrlehrern der Pastoralbriefe wahrnehmen. Die Irrlehrer, die Paulus im Kolosserbriefe bekämpft, legten großen Werth auf heilige Ceremonien, auf die Beschneidung, auf Beobachtung der jüdischen Speisegesetze, und Jahres-, Monats- und Wochenfeste, aber auch auf strenge Askese und Abtödtung des Leibes (*ἀφειδία σώματος*, 2, 23.), sowie auf eine in scheinbare Demuth gekleidete Engelverehrung (*θρησκεία τῶν ἀγγέλων*, 2, 18.). Eine verwandte Richtung ist die *ψευδώνυμος γνῶσις* der Pastoralbriefe, die auch mit ihren „altweibischen Mythen" und „endlosen Geschlechtsregistern" einen gesetzlichen Charakter verbunden haben muß, worauf der Name „Gesetzeslehrer" (*νομοδιδάσκαλοι*, 1 Tim. 1, 7.), den diese Irrlehrer sich beilegten, sowie „die Zänkereien und Streitigkeiten über das Gesetz (*ἔρεις καὶ μάχαι νομικαί*, Tit. 3, 9.), vor denen Paulus warnt, hinweisen.**)

*) Auch den Philipperbrief kann man hieher rechnen, vgl. bes. Phil. 1, 15—18 und 32 ff.

**) Ganz willkürlich versteht Baur in seiner Schrift über die Pastoralbriefe

Das dem Nomismus entgegengesetzte Extrem ist der Antinomismus (μυστήριον τῆς ἀνομίας, 2 Thess. 2, 7.), der in der apostolischen Kirche besonders bei den Heidenchristen hervortrat. Die Paulinische Lehre von der Abschaffung des Gesetzes als eines tödtenden Buchstabens, vom rechtfertigenden Glauben und von der evangelischen Freiheit wurde auf die Spitze getrieben und gemißbraucht zu frecher, zügelloser Freiheit des Geistes. Paulus selbst weist mehrmals mit Indignation auf die verruchten Grundsätze dieses Antinomismus hin: „Lasset uns Böses thun, damit Gutes herauskomme," „Lasset uns in der Sünde beharren, damit die Gnade um so mächtiger werde," Röm. 3, 8. 6, 1. Gal. 2, 17. In Korinth besonders zeigte sich dieser Antinomismus in hochmüthiger Geringschätzung der ängstlichen Gewissenhaftigkeit der Judenchristen, in der Theilnahme an den Götzenmahlzeiten, in den laxen Begriffen von Keuschheit, in der Profanation der Liebesmahle durch Unmäßigkeit. Auch der zweite Brief des Petrus und der Brief des Judas ist wider solche gerichtet, die, nachdem sie die Taufe und Sündenvergebung erlangt, wieder in den heidnischen, ja viel ärgern Unflath der Sünde zurückgesunken waren, wie die Säue, die sich nach der Schwemme im Kothe wälzen (2 Petr. 1, 9. 2, 20—22.), ohne jedoch, wie es scheint, äußerlich die Gemeinschaft der Kirche zu verlassen (Judä 12.). Besonders warnt der Apostel Johannes vor solchen antinomistischen Irrlehrern, die sich der Erkenntniß Christi und der Freiheit von der Sünde rühmten, dabei aber in der Finsterniß der Sünde wandelten, und legt darum dieser falschen Freiheit gegenüber alles Gewicht auf die Bethätigung der wahren Freiheit, auf das Halten der göttlichen Gebote als das ächte Kennzeichen der Jüngerschaft, auf den Wandel im Licht, auf das heilige Liebesleben, auf die tägliche Reinigung von der noch anklebenden Sünde.*)

S. 15 ff. unter den μάχαι νομικαί Streitigkeiten gegen das Gesetz, wonach dann die Irrlehrer nicht Nomisten, sondern vielmehr Antinomisten gewesen sein sollen.

*) Die Nikolaiten der Apokalypse (2, 6. 15.) werden von den Kirchenvätern

Das Christenthum hatte sich in der apostolischen Zeit aus der gesetzlichen Form des Judenthums heraus zur Freiheit und Selbstständigkeit entwickelt. Der Apostel Paulus war es insbesondere, dessen gewaltiger Geist dieser Entwickelung die Bahn gebrochen und den Weg vorgezeichnet hatte. Es zeigte sich aber je länger, je mehr, daß die Menschheit noch nicht im Stande war, auf dem Höhepunkt der christlichen Freiheit, auf den sie durch die Apostel gestellt war, sich zu behaupten, daß sie des Zuchtmeisters der gesetzlichen Autorität noch bedurfte, um zum reifen Mannesalter in Christo zu gelangen. So kam es, daß in der nachapostolischen Zeit der jüdische Standpunkt der Gesetzlichkeit immer mehr das Uebergewicht erlangte über den Standpunkt der christlichen Freiheit, daß der christliche Geist der Freiheit sich auf's Neue verhüllte in gesetzliche Formen, und dadurch der großen Gefahr sich aussetzte, aus der Freiheit, dazu er befreiet war durch Christum, herauszufallen und in das knechtische Joch des Gesetzes auf's Neue zu gerathen. Die Entwickelung der altkatholischen Kirche zeigt uns schon ein sehr starkes Hervortreten der kirchlichen Autorität, aber sie zeigt uns daneben auch noch eine kräftige Reaction der christlichen Freiheit, die in der spätern Kirche, in der mittelalterlichen Kirche völlig gefangen wird von der kirchlichen Autorität, bis sie dann in der Reformation auf's Neue sich Bahn bricht.

11. Während in der apostolischen Zeit die von den Aposteln verordneten Vorsteher der Gemeinden die Angelegenheiten derselben geleitet hatten unter freier Mitwirkung derselben, entstand in der nachapostolischen Zeit eine falsche kirchliche Aristokratie, durch welche die geistliche Freiheit des christlichen Gemeinwesens und die lebendige Wechselwirkung zwischen Vorsteher und Gemeinde immermehr unterdrückt und gehemmt wurde. Wohl wurden die Rechte der Gemeinde

---

auch als antinomistische Secte angesehen, welche gelehrt, man solle sich ungescheut den Fleischeslüsten überlassen, dies schade dem Geiste nicht.

immer noch anerkannt und geehrt, sie wurde über jede wichtigere Sache gehört, sie hatte das Recht, über die Ausschließung und die Wiederaufnahme ihrer Mitglieder zu entscheiden, die bischöfliche Wahl der Presbyter zu bestätigen oder zu verwerfen und ihren Bischof frei zu wählen. Aber die Idee des geistlichen Priesterthums aller Christen verlor sich immer mehr aus der kirchlichen Wirklichkeit in das Reich der Gedanken. Schon im zweiten Jahrhundert nach Christo nehmen wir die Vorstellung eines Priesterstandes (κλῆρος, ordo) als einer nothwendigen Vermittelung zwischen Christo und der Gemeinde (λαός) wahr. Die Leitung der Gemeindeangelegenheiten wurde immer mehr ausschließlich den Vorstehern der Gemeinde zugeeignet, die Erbauung der Gemeinde wurde Sache eines besondern Standes. Wenn wir in der apostolischen Zeit an der Spitze einer jeden Gemeinde einen Rath der Aeltesten erblickten, welcher unter völliger Gleichheit seiner Mitglieder die Gemeindeangelegenheiten leitete, so bemerken wir schon im zweiten Jahrhundert, daß Einer unter ihnen den Vorsitz bei den gemeinschaftlichen Berathungen führte, und dieser wurde nun, als Aufseher der ganzen Gemeinde vorzugsweise Bischof genannt. Die stürmischen Zeiten der Verfolgung, in denen das Bedürfniß, einen bestimmten Mittel- und Anhaltspunkt zu haben, sich geltend machte, trugen gewiß viel dazu bei, die Stellung des Bischofs als Oberhauptes der Gemeinde immer mehr auszuzeichnen. Wie hoch das Ansehen der Bischöfe schon in früher Zeit gestiegen war, lehren uns die Briefe des Ignatius. Nach seiner Meinung saß der Bischof in der Kirche an Gottes Statt. Die Smyrnenser ermahnte er, dem Bischofe zu folgen, wie Jesus Christus dem Vater gefolget wäre.*) „Befleißiget euch" — so rief Er den Ephesiern zu — „dem Bischof und den Aeltesten und den Diakonen zu gehorchen, denn wer diesen gehorcht, gehorcht Christo, der sie bestellt hat, wer ihnen aber ungehorsam ist, der ist Christo Jesu ungehorsam, wer aber dem Sohn unge-

*) ep. ad. Smyrn. c. 8.

horsam ist, wird nicht das Leben erlangen, sondern der Zorn Gottes ruhet auf ihm, denn verwegen ist, streitsüchtig und übermüthig, wer den Angesehenen nicht Folge leistet.“ *) Wohl hatten diese Lobsprüche, die Ignatius den Bischöfen spendete, die gute Absicht, die Einigkeit unter den Christen zu befestigen, und drohende Trennungen zu verhüten. Allein es wurde dadurch doch auch der schlimme Same einer Kirchenherrschaft ausgesäet, wodurch die christliche Freiheit leicht völlig unterdrückt werden konnte, wie sich dies später nur zu bald zeigte. Unmündige Folgsamkeit, blinder Gehorsam gegen unwürdige Gemeindevorsteher konnte doch unmöglich als Nachfolge Christi angesehen werden, und auf der andern Seite konnte doch ein Protest gegen ihre Anordnungen unmöglich als Widersetzlichkeit gegen Christum, als Hochmuth und Verwegenheit betrachtet werden. Wohl bedurfte die Kirche in jenen Zeiten der Verfolgung, in denen die Welt mit allen ihren feindlichen Gewalten, mit dem ganzen Gewicht ihrer Macht, ihr gegenübertrat, eines festen Halts, an den sie sich anschließen, in dem sie sich zusammenfassen konnte! Wie nun Christus kein irdisches Reich hatte stiften wollen, so sollte dieser Halt auch ein geistlicher sein, nämlich der Glaube an Christum, die Waffen ihrer Ritterschaft sollten geistlich sein gegenüber den fleischlichen Waffen der Welt. Wenn nun die christliche Gemeinde sich einen äußerlichen Halt in dem Episkopat zu schaffen suchte, so kann man darin zwar nicht eine ihrer Idee entsprechende Bethätigung erkennen, aber man kann sie mit den damaligen Zeitumständen allerdings entschuldigen. Auch muß man bedenken, daß in der damaligen Zeit wirklich die christlichen Bischöfe an Weisheit und Frömmigkeit vor den andern Christen in dem Maße sich auszeichneten, als die Christen vor den Heiden sich auszeichneten. „Wer,“ so konnte Origenes dem Celsus zurufen, „die Vorsteher der Gemeinden Gottes mit den Häuptern der Bürger in den Städten vergleichen will, der wird finden, daß es unter den Aeltesten unserer Gemeinden Leute

*) ep. ad Ephes. c. 5.

gibt, die würdig wären, eine ganze Stadt Gottes, wenn sie irgendwo in der Welt anzutreffen wäre, zu regieren, daß hingegen der Wandel derjenigen, welche in der bürgerlichen Gesellschaft die ersten Stellen bekleiden, nicht so beschaffen sei, daß man sie des Vorzugs würdig achten könnte, welchen ihnen ihre Aemter geben. Man nehme aus jeder Stadt die vornehmste obrigkeitliche Person und den Bischof, und stelle sie einander entgegen, man wird jederzeit sehen, daß auch diejenigen unter den Bischöfen, welche weit von der Vollkommenheit entfernt sind, und in Vergleichung mit denjenigen, die ihre Pflichten genau beobachten, träge und nachlässig heißen können, dennoch auf der Bahn der Tugend viel weiter fortgerückt sind, als die, die in den Rathsversammlungen der Städte sitzen, oder wohl gar die höchste Stelle im Staate vertreten." *)

12. So lange die einzelnen christlichen Gemeinden noch nicht durch einen äußern Zusammenhang, sondern nur durch das geistliche Einheitsband des christlichen Glaubens und der christlichen Liebe verbunden waren zu einem schwesterlichen Verhältniß, so lange konnte auch das Episkopat eine eigentliche Kirchenherrschaft noch nicht entfalten. Nun aber entstand die Diöcesanverfassung oder die Unterordnung der Landgemeinden und ihrer Bischöfe unter die Stadtgemeinden und ihre Bischöfe, und die Diöcesanverfassung entwickelte sich weiter zur Metropolitanverfassung, wodurch die Gemeinden ganzer Provinzen in ein Abhängigkeitsverhältniß zu der Gemeinde der Hauptstadt gesetzt wurden. Namentlich erhielten diejenigen Gemeinden ein Uebergewicht, in denen Apostel gewirkt hatten oder gewirkt haben sollten, man nannte sie apostolische Sitze, Muttergemeinden, und in streitigen Fällen wandte man sich zuerst an sie, weil man glaubte, daß hier die apostolische Ueberlieferung sich am reinsten erhalten habe. Solche waren in Rom, Antiochia, Alexandria, Ephesus und Korinth. Man kann zugeben, daß

*) adv. Cels. I. 5.

diese Richtung der Kirche auf äußere Einheit vielfach durch äußere geschichtliche Verhältnisse bedingt war, namentlich durch den Gegensatz, in dem die Kirche stand gegen die wüthende Macht des Heidenthums nach Außen und gegen die zerrüttende Macht der Häresieen nach Innen. Nichts desto weniger wurde durch die äußere Einheit der Kirche ihre innere Freiheit nothwendig bedroht. Das Festhalten an einer bestimmten äußern Verfassung machte sich geltend auf Kosten der innern Gemeinschaft im Glauben und in der Liebe. Der Grundsatz, daß außer der Verbindung mit der äußern Kirche kein Heil sei, die Hervorhebung der äußern Verbindung mit der allgemeinen katholischen Kirche, für die namentlich Cyprians Buch de unitate ecclesiae als magna charta anzusehen ist, bahnte der papistischen Consequenzmacherei den Weg, namentlich, als mit der Vorstellung von einer nothwendigen äußern Einheit der Kirche sich die Idee von einer Repräsentation dieser Kircheneinheit in dem Apostel Petrus verband. Die Einheit des Episkopats war noch nicht genug in sich zusammengeschlossen (episcopatus unus, episcoporum multorum numerositate diffusus, Cypr. epist. 62.). Daher suchte man eine noch festere Einheit und fand dieselbe in dem Apostel Petrus, als dessen Nachfolger man die römischen Bischöfe betrachtete. Man verkannte, daß die Verheißung, die der Herr dem Petrus gegeben, (Matth. 16, 18.), sich nicht sowohl auf die Person des Petrus bezog, als auf den Glauben, den er bekannt, welcher der alleinige Grund ist, auf dem die Kirche Christi ruht. Man verkannte, daß die römischen Bischöfe nur mit Willkür für Nachfolger des Petrus ausgegeben werden, und mit noch größerer Willkür die der Person und dem Apostelamte des Petrus ertheilten Prädicate auf seine angeblichen Nachfolger in Rom übertragen werden konnten. Die römische Kirche wurde als Cathedra Petri und als Einheitspunkt der ganzen Kirche angesehen, ad hanc enim ecclesiam, sagt Irenäus, propter potiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam. *)

*) adv. haeres. III, 3, 2.

Somit war allerdings in der römischen Kirche ein der kirchlichen Freiheit gefährliches Bollwerk bischöflicher Amtsgewalt begründet, aber andererseits reagirte doch in dieser Periode auch noch mächtig der christliche Freiheitssinn gegen hierarchische Uebergriffe, wie dies namentlich der Gegensatz Cyprians gegen die Anmaßungen des römischen Bischofs Stephanus in der Mitte des dritten Jahrhunderts beweist.

13. Als ein Gegengewicht gegen die Veräußerlichung der Kirche, die mit dem Streben nach äußerer Einheit gegeben war, kann man den heiligen Ernst betrachten, mit dem die innere auf dem Glauben gegründete Heiligkeit der Kirche vor jeder Befleckung bewahrt wurde durch die Kirchenzucht. Man kann die Form, in der sich dieselbe bis zum fünften Jahrhundert vollzog, immerhin eng und steif finden, nämlich die Abtheilung der Buße in vier Stadien (πρόςκλαυσις, ἀκρόασις, ὑπόπτωσις, σύστασις), jedenfalls ist der Ernst, mit dem sich die Gemeinde des Herrn frei zu erhalten suchte von den verderblichen Einflüssen einer heidnischen Welt, in hohem Grade anerkennungswerth. Freilich mußte mit dem Ernst gegen die Sünde die Liebe zu dem Sünder sich vereinen, wenn der Ernst nicht ausarten sollte in starre Gesetzlichkeit. Es muß als ein besonderes Verdienst des Cyprian bezeichnet werden, daß er Ernst und Liebe, Strenge und Milde in der Handhabung der Kirchenzucht mit wahrhaft christlicher Mäßigung bewiesen hat. Dem Cyprian stand eine doppelte Richtung gegenüber, eine gesetzlich strenge Richtung, welche diejenigen, die unter Verfolgungen das Christenthum verleugnet hatten, auf keine Weise wieder in die Kirchengemeinschaft aufnehmen wollte, die Richtung des Novatianus, und auf der andern Seite eine laxe Richtung, die es den Abgefallenen zu leicht machte, in die Kirchengemeinschaft wieder einzutreten, die Richtung des Felicissimus. Novatian hatte einen überspannten Kirchenbegriff, er forderte von der Kirche eine fleckenlose Heiligkeit und Reinheit, und glaubte daher, daß die Kirche solche, die den Taufbund durch

grobe Sünden verletzt haben, in ihrer Mitte nicht dulden und in ihre Gemeinschaft nicht wieder aufnehmen könne. Es fehlte dieser Auffassung bei aller gesetzlichen Strenge doch an der rechten Selbsterkenntniß, die der eignen Schwäche und Unvollkommenheit in Demuth sich bewußt und daher unablässig bemüht ist, vor allen Dingen an der Besserung des eignen Herzens zu arbeiten. Es war daher ein richtiger Gesichtspunkt, den Cyprian ihm gegenüber geltend machte, wenn er sagte: „Obgleich Unkraut in der Kirche zu sein scheint, so darf dies unsern Glauben und unsere Liebe nicht so stören, daß wir eben deshalb von der Kirche uns losreißen sollten. Wir müssen nur dahin arbeiten, daß wir zu dem Waizen gehören, auf daß, wenn der Waizen in die Scheune des Herrn gesammelt wird, wir den Lohn unserer Arbeit empfangen mögen. Der Apostel spricht: In einem großen Hause sind nicht allein goldene und silberne Gefäße, sondern auch hölzerne und irdene, und etliche zu Unehren und etliche zu Ehren. Laßt uns, so viel wir können, arbeiten, daß wir goldene und silberne Gefäße seien." Dann aber fehlte auch der gesetzlichen Strenge des Novatian die Liebe zu den sündigen Brüdern, die aus dem Glauben an den Sünderheiland hervorgeht. Auch dieses ächt evangelische Moment hielt Cyprian ihm entgegen: „O welche nichtige Täuschung der trauernden Unglückseligen! Zu dem Bruder zu sagen: Traure und vergieße Thränen, seufze Tag und Nacht, thue reichlich Gutes um deine Sünden abzuwaschen, aber nach dem Allen wirst du außerhalb der Kirche sterben —, sie zu einer Buße zu ermahnen, durch welche sie Gott genug thun sollen, und ihnen die Heilung, zu welcher sie durch diese Genugthuung gelangen sollen, entziehen! — Siehe, da liegt dein Bruder, von dem Widersacher in der Schlacht verwundet! Von der einen Seite sucht der Satan den zu tödten, welchen er verwundet hat, von der andern Seite ermahnt Christus, daß wir den durch ihn Erlöseten nicht ganz umkommen lassen sollen. Auf wessen Seite sollen wir stehen? Sollen wir das Werk des Satans fördern, daß er ihn tödte, sollen wir vor dem halbtodt liegenden Bruder vorbeigehen, wie der Priester und Levit im Evangelio? Oder sollen wir

nicht vielmehr als Priester Gottes und Christi, nach seinem Beispiele den Verwundeten aus dem Schlunde des Widersachers herausreißen, um, nachdem wir Alles zu seiner Heilung gethan, den letzten Richterspruch über ihn Gott zu überlassen?" — Wer von einer solchen wahrhaft christlichen Milde erfüllt war, der hatte ein Recht, einer falschen Milde in der Handhabung der Kirchenzucht sich zu widersetzen, auch wenn sie von den Märtyrern unterstützt ward, der konnte auch diesen das inhaltschwere Wort zurufen: „Nichts kann derjenige Christo zuwider sagen oder thun, dessen Glaube, Hoffnung, Kraft und Ehre allein in Christo ist." Würde die Kirche den Geist Cyprianischer Milde sich bewahrt haben, so würde sie vor der hierarchischen Willkür und Tyrannei verwahrt geblieben sein, deren Handhabe später immer mehr die Kirchenzucht ward.

14. Der heilige Ernst, den die erste christliche Kirche in ihrer Zucht gegen solche bewährte, die nicht ihre wahren Glieder waren, zeigte sich nun auch in dem ganzen Leben ihrer wahren und lebendigen Glieder. Auf dem dunkeln Grunde des Heidenthums leuchtete das christliche Leben nur um so heller in seinem überirdischen Glanze. Eine neue Schöpfung sind wir, sagt Barnabas in seinem Briefe (c. 6), in uns wohnt Christus, ein heiliger Tempel ist die Wohnung unseres Herzens (c. 16). Ohne Furcht, der Unwahrheit überwiesen zu werden, durfte Justin der Märtyrer in seiner Apologie von den Christen das Zeugniß ablegen: „Wir, die wir einst der Wollust dienten, streben jetzt nach Sittenreinheit, wir, die wir einst Geldgewinn mehr, als Alles liebten, theilen jetzt auch das, was wir besitzen, mit Allen und geben jedem Dürftigen. Wir, die wir einst einander haßten und mordeten, die wir die aus fremden Völkern Stammenden wegen der Verschiedenheit der Sitten nicht in unser Haus aufnehmen wollten, wir tragen nach der Erscheinung Christi kein Bedenken, mit ihnen zusammenzuleben, wir beten für unsere Feinde, wir suchen die uns ohne Ursache Hassenden zu überzeugen, damit sie nach

den herrlichen Lehren Christi leben und dadurch die freudige Hoffnung empfangen möchten, dasselbe, wie wir, von dem allmächtigen Gotte zu erlangen." — Dem abgelebten Heidenthume trat in dem Christenthum eine Heldenkraft gegenüber, die selbst zarte Frauenseelen vor Foltern, Flammen und Löwen nicht zurückbeben ließ, der raffinirten heidnischen Kultur eine Kindeseinfalt, von der die Welt keine Ahnung mehr hatte, der atomistischen Zersplitterung des heidnischen Egoismus eine Bruderliebe, die selbst die Heiden zu dem Ausruf begeisterte: Seht, wie sie einander lieben! Diese Liebe der Christen opferte alle Habe für die leidenden Brüder, sie drang in die Kerker der Märtyrer, sie schloß ohne Furcht vor der Ansteckung von Krankheiten sterbenden Brüdern das Auge. Die Treue der Christen, ihr Eifer, ihre Freigebigkeit, ihre Geduld, ihre Sanftmuth waren Tugenden, die dies entartete Zeitalter nicht zu fassen vermochte. Mitten in der Welt waren die Christen nicht von der Welt. „Die Christen", sagt der Verfasser des Briefes an den Diognet, „leben unter den andern Menschen, aber sie zeichnen sich durch ihren Wandel wunderbar vor allen aus. Sie bewohnen ihr eignes Vaterland, aber wie Fremdlinge, jedes fremde Land ist ihnen Vaterland, und jedes Vaterland wie ein fremdes Land. Sie leben im Fleisch, aber nicht nach dem Fleisch, sie wohnen auf Erden und leben im Himmel, sie werden von allen verkannt, verfolgt und verdammt, aber sie lieben Alle, sie sind arm und machen viele reich, sie haben an Allem Mangel, und an Allem Ueberfluß, sie werden beschimpft und segnen. Mit einem Wort, was in dem Körper die Seele ist, das sind in der Welt die Christen. Die Seele ist im Körper, aber nicht vom Körper, und die Christen zwar in der Welt, aber nicht von der Welt. Das Fleisch hasset die Seele, obgleich diese es nur hindert, seinen verderblichen Lüsten sich hinzugeben, und die Welt hasset die Christen, obgleich diese nur ihrem bösen Wesen widerstreben. Die Seele liebt das sie hassende Fleisch, und die Christen die sie hassende Welt. Die Seele ist in dem Leibe eingeschlossen, aber sie ist es, die den Leib erhält, und die Christen sind auch in dieser Welt eingeschlossen, aber sie er-

halten die Welt. Die unsterbliche Seele wohnt in dem sterblichen Leibe, und die Christen als Fremdlinge im Vergänglichen und erwarten das unvergängliche Leben im Himmel."

Daß einem solchen Leben aus Gott der ganze Haß des natürlichen Herzens sich entgegensetzen mußte, begreift man wohl. Wie hätte die heidnische Augenlust und Fleischeslust und das heidnische hoffärtige Wesen dieses Trachten nach Oben, diese Demuth und Liebe, die auch Sklaven Brüder nennen hieß, fassen können! All die Weisheit der heidnischen Philosophen wurde zu Schanden an der Lebensmacht des christlichen Glaubens, die Weisheit des Fleisches konnte sich nicht hineinversetzen in diese göttliche Thorheit, der natürliche Tugendstolz fand keine Nahrung in dem stillen, zerknickten Leben der Christen. So wurde denn die christliche Kirche gewürdigt, die Verfolgungen des Heidenthums drittehalbhundert Jahre über sich ergehen zu lassen, und dem Herrn nachzufolgen auf seinem Kreuzesgange. Unstreitig ist die Zeit der Christenverfolgungen eine Heldenzeit der Kirche gewesen, in der der christliche Glaube seine Freiheit und Unabhängigkeit gegenüber der Welt mit einer Siegesmacht geoffenbart hat, wie dieselbe in diesem Grade seitdem nicht wieder hervorgetreten ist. Eine Reihe von Märtyrern, die sich durch drei Jahrhunderte hindurch zieht, Märtyrer fast in allen damals bekannten Weltgegenden, Märtyrer von allen Lebensaltern, aus allen Ständen und Berufsarten, Männer, Kinder, Greise, Jünglinge und Jungfrauen, Vornehme und Geringe, Gelehrte und Ungelehrte, einfältige Leute aus dem Volk und feingebildete Denker, die willig die größten Martern erdulden, um ihren Glauben nicht zu verleugnen, sind der beste Beweis, daß dieser Glaube nicht von dieser Welt ist, sondern der Sieg, der die Welt überwunden hat. „Keiner schämt sich," sagt Tertullian, „ein Christ zu sein, darüber nur schämet sich ein Jeder, daß er solches nicht eher gewesen ist. Beschimpfet man ihn, so rechnet er sich solches zur Ehre. Fraget man ihn, so bekennet er offenherzig, wird er verdammet, so danket er. Was kann ein Mensch Böses gethan haben, bei dem man keinen Schein

des Bösen, keine Schaamröthe, keine Verstellung, keine Klage, keine Furcht, keine Niedergeschlagenheit bemerket?"

Wie die christliche Freiheit sich polemisch der Welt gegenüber erweisen muß, wenn es gilt, die Versuchungen der Welt abzuweisen, das Böse in der Welt von sich abzuwehren, so muß sie sich aber auch irenisch der Welt gegenüber erweisen können, wenn es gilt, die Welt für Christum zu gewinnen, die göttlichen Ordnungen der Welt sich unterthan zu machen, die Welt zu verklären und zu erneuern. Im Allgemeinen muß man nun von der ersten Periode der christlichen Kirche sagen, daß in ihr jene polemische Richtung die überwiegende war, daß die Weltverklärung zurücktrat hinter die Weltentsagung, daß eine leidenschaftliche Spannung der Welt gegenüber in der christlichen Kirche herrschte, die selbst solche Lebensgestalten, die an sich der Sünde nicht zollten, von sich zurückwies. Dies ergibt sich schon aus den Beschuldigungen ihrer heidnischen Gegner. Cäcilius, ein Heide, spottete gegen den Minucius Felix darüber: „Die Römer beherrschen die Welt und genießen ihrer. Ihr Christen aber, ihr quälet euch, ihr beraubet euch aller Ergötzlichkeiten, ihr seid nicht bei den Triumphen zugegen, ihr befindet euch bei keinen öffentlichen Feierlichkeiten, ihr seid bei keinen Schauspielen, ihr bezeuget einen Abscheu vor den Opferspeisen, ihr krönet euch nicht mit Blumen, ihr salbet euch nicht: O was seid ihr für ein trauriges, finstres und elendes Volk!" — Das Christenthum hatte ja den Beruf, nicht nur schroff alles Ungöttliche von sich abzustoßen, sondern auch alle rein menschlichen Verhältnisse sich anzueignen, die Welt zu durchdringen mit dem Sauerteig seines eigenthümlichen Geistes. Daher mußte bei dem ersten Eintritt des Christenthums in die Welt die schwierige Frage sich den Christen aufdrängen als eine sittliche Lebensfrage, inwieweit die Christen sich der Welt gleichstellen, die in ihr vorhandenen sittlichen Gestalten und Lebensformen sich aneignen dürften, und inwieweit sie dies nicht thun könnten, ohne ihre christlichen Ueberzeugungen zu verletzen. Nachgiebige Anbequemung konnte in solchen Verhältnissen eben so gut zu sittlicher Laxheit führen, wie

auf der andern Seite ein zu schroffes Abstoßen durch übertriebene Strenge schaden konnte. Es ist nicht zu läugnen, daß die Christen in dieser ersten Zeit der kirchlichen Entwicklung in dem Abstoßen der Welt zu weit gegangen sind und zu wenig ihre Aufmerksamkeit auf diejenigen Elemente des Heidenthums gerichtet haben, die durch das christliche Element hätten verklärt und geläutert werden können. Die ascetische Gestalt, in der das Christenthum auftrat, veranlaßte viele Mißverständnisse, manche Heiden würden gewiß weniger sich vom Christenthum zurückgestoßen gefühlt haben, wenn die Christen nicht bloß das der Welt entgegengesetzte, sondern auch das alles Menschliche verklärende Wesen des Christenthums in ihrem Leben mehr hätten hervortreten lassen. „Die Erde ist des Herrn und was sie erfüllet.“ Dieser Spruch des Apostels (1. Cor. 10, 26) war den Christen damals im Allgemeinen ein unverstandener. Man verstand die Eigenthümlichkeit der heidnischen Bildung in Wissenschaft und Kunst nicht gebührend zu würdigen, dies beweist schon die jedenfalls schwach begründete Annahme eines Einflusses hebräischer Weisheit auf dieselbe. Das Erhabene, Schöne, Große und Zarte, das den Schöpfungen des heidnischen Alterthums vom wissenschaftlichen und ästhetischen Standpunkte aus nicht abgesprochen werden kann, jenen Reichthum tiefsinniger Gedanken und rein menschlicher Gefühle und Bestrebungen, der in den Meisterwerken des classischen Alterthums niedergelegt ist, als Bildungsmittel für zukünftige Geschlechter, verstand man nicht unbefangen genug zu würdigen und zu benutzen. Es war das Verhältniß des Gegensatzes zwar nicht das einzig bestehende, aber jedenfalls das vorherrschende. „Was haben,“ sagt Tertullian, „der Philosoph und der Christ mit einander gemein, der Schüler Griechenlands und der Schüler des Himmels?“ Doch erkennt auch derselbe Tertullian an, daß auch der Philosophenmantel durch das Christenthum geheiligt werden könne. „Freue dich“, so ruft er in seiner Schrift de pallio dem Philosophenmantel zu, „frohlocke, o Pallium, eine bessere Philosophie hat dich nun gewürdigt, sich zu dir zu gesellen, seitdem du angefangen, die Christen zu bekleiden.“ Es darf

uns nicht wundern, daß die Christen bei ihrer vorwiegenden Richtung auf das Ueberweltliche, Jenseitige, Himmlische den Heiden als Menschen erschienen, die für das Leben unbrauchbar wären, daß dem Christenthum der Vorwurf der Unfruchtbarkeit für die Welt gemacht ward, ein Vorwurf, der ja vom Standpunkt eines verweltlichten Christenthums oft gegen das wahre Christenthum erneuert ist. Wenn auch dieser Vorwurf an jenem ascetischen Gegensatz des Christenthums zur Welt einen gewissen Anhaltspunkt fand, so war er doch nicht bloß lieblos, sondern auch ungerecht. „Wie läßt sich dies sagen", sagt Tertullian in seinem Apologeticus, „von solchen Menschen, die mit euch leben, welche dieselbe Kost und Kleidung, dieselben Lebensbedürfnisse mit euch gemein haben? Denn wir sind keine Brahmanen oder Gymnosophisten der Inder, keine Wälderbewohner, die das Leben fliehen. Wir sind wohl eingedenk des Dankes, den wir Gott dem Herrn als Schöpfer schuldig sind. Wir verschmähen keinen Genuß seiner Gaben. Wir mäßigen ihn nur und hüten uns vor schlechtem Gebrauche derselben. Daher bewohnen wir mit euch diese Welt, nicht ohne Märkte und Messen, Badeanstalten, Werkstätten und den übrigen Verkehr des Lebens mit euch zu theilen. Wir treiben mit euch Schifffahrt und Kriegsdienst, Landbau und Handel. Wir theilen mit euch eure Gewerbe und geben unsere Arbeit mit her für euren Gebrauch." Wir sehn also, daß mit dem polemischen Element sich doch immer auch noch ein irenisches in dem Leben der ersten Christen verband, daß die Weltflüchtigkeit doch immer noch verbunden war mit dem Bestreben, einzugehen in die Ordnungen der Welt, um in ihnen das Reich Gottes zu erbauen.

Am schwierigsten unter allen sittlichen Verhältnissen der Christen war unläugbar ihr Verhältniß zur weltlichen Obrigkeit. Da die weltliche Obrigkeit eine heidnische war, so befand sich die christliche Kirche auch zu ihr im Verhältniß des Gegensatzes, da sie aber als Obrigkeit göttliche Ordnung war, so war sie ihr insofern auch Ehrfurcht und Gehorsam schuldig. Es kam hier auf die richtige Auslegung des Gebotes des Herrn an: Gebet dem Kaiser, was

des Kaisers ist, und Gotte, was Gottes ist (Matth. 22, 21.)! Im Allgemeinen war gewiß die Auslegung Tertullians die richtige: „Das Bild des Kaisers, welches auf der Münze ist, werde dem Kaiser, und das Bild Gottes, welches in dem Menschen ist, werde Gott gegeben, daher du dem Kaiser zwar das Geld, dich selbst aber Gott geben sollst, denn was wird für Gott noch übrig bleiben, wenn Alles dem Kaiser gehört?" *) Allein im Einzelnen war die Bestimmung von dem, was dem Kaiser und was Gott gebührt, nicht ohne große Schwierigkeit. Es konnten hier zwei entgegengesetzte Richtungen sich bilden, die eine konnte geltend machen, daß man aller menschlichen Ordnung sich gehorsam erweisen müsse um Gottes willen, daß man in Dingen der bürgerlichen Ordnung den bestehenden Gesetzen sich unterwerfen und seinen Mitbürgern nicht unnöthiger Weise Anstoß geben müsse, die andere konnte geltend machen, daß man Gott mehr gehorchen müsse, als den Menschen, daß man nicht mit der Welt Eines Wegs gehen, daß man das Christenthum nicht aufgehen lassen dürfe in Menschengefälligkeit. Die Wahrheit liegt in der Mitte zwischen diesen beiden Richtungen. Es kam darauf an, der Obrigkeit zu gehorchen, soweit es nicht dem christlichen Gewissen widerstritt, im entgegengesetzten Fall aber den Gehorsam zu versagen um Gottes willen, aber nicht in aufrührerischer Weise, sondern in demüthiger Weise, mit der Bereitwilligkeit, lieber Unrecht zu leiden, als Unrecht zu thun. Man kann den Christen der ersten Jahrhunderte im Allgemeinen das Zeugniß nicht versagen, daß ihr Verhalten zur heidnischen Obrigkeit ein musterhaftes gewesen ist, daß sie christlichen Freiheitssinn mit christlicher Unterthanentreue in exemplarischer Weise verbunden haben. Bei aller Entschiedenheit, mit der die Christen ihren Glauben gegenüber der weltlichen Obrigkeit bekannten und bezeugten bis auf's Blut, ließen sie sich doch nie zu Empörungen hinreißen, so daß ihre Apologeten, ein Origenes und Tertullian, ihre Gegner auffordern konnten, ihnen auch nur einen

---

*) de idololatria c. 15.

einzigen Rebellen unter den Christen zu zeigen.[1]) Die Christen beteten für die römischen Kaiser und ihr Reich, so heftig sie auch von ihnen unterdrückt wurden. „Ich will", sagt Tertullian in seinem Apologeticus, „den Kaiser wohl meinen Herrn nennen, aber wenn ich nicht gezwungen werde, ihn an Gottes Statt meinen Herrn zu nennen. Sonst bin ich frei von ihm, denn ich habe nur Einen Herrn, den allmächtigen und ewigen Gott, denselben, der auch des Kaisers Herr ist!" Ein schönes Zeugniß christlicher Freiheit und christlichen Gehorsams.

15. Das ganze Leben der Christen war in den ersten Jahrhunderten der Kirche Ein Gottesdienst. Denn das Gebet war die Seele ihres Lebens, sein Odem und sein Puls. Obgleich die Idee eines besondern Priesterstandes sich bereits entwickelte, so war doch auch die ursprüngliche Idee des allgemeinen Priesterthums noch immer in den Gemeinden lebendig, und als die Ausübung dieses geistlichen Priesterthums galt das Gebet. „Wir sind", sagt Tertullian, „die wahren Anbeter und die wahren Priester, die wir, im Geiste betend, das dem Wesen Gottes entsprechende und ihm wohlgefällige Opfer darbringen, das, welches er verlangt hat."[2]) Die Grundanschauung eines das ganze Leben gleichmäßig umfassenden Gottesdienstes war der richtige Ausgangspunkt für die Entwickelung des öffentlichen Gottesdienstes. So lange der christliche Gemeindegottesdienst auf dieser geistlichen Grundlage ruhte, so lange war er auch vor der Gefahr bewahrt, in äußern Formen zu erstarren. Daß solche Formen sich bildeten, war naturgemäß, es mußte eine öffentliche Gottesdienstordnung sich bilden, es mußten bestimmte Versammlungsorte, bestimmte Versammlungszeiten und Feste sich bilden, dies Alles konnte geschehen unbeschadet der christlichen Freiheit, so lange das Bewußtsein sich lebendig erhielt in den Christenseelen, daß der Gottesdienst damit nicht gebunden sei an ge=

---

[1]) Origen. contra Cels. I., 3. Tertull. ad Scap. c. 2. — [2]) De orat. c. 28.

wisse Formen, an gewisse Orte und Zeiten. Daß dieses Bewußtsein nicht fehlte, beweist Tertullian, der daran erinnert, daß die Apostel im Kerker predigten und Paulus auf dem Schiffe das heilige Mahl hielt,[1]) und Clemens Alexandrinus, der seine Ansicht von der Kirche in dem treffenden Worte ausspricht: „Nicht den Ort, sondern die Gemeinde der Auserwählten (τὸ ἄθροισμα τῶν ἐκλεκτῶν) nenne ich die Kirche."[2]) Wie aber auch schon damals der reine christliche Geist getrübt ward durch die Veräußerlichung des Gottesdienstes, beweist derselbe Clemens, wenn er vor den Scheinchristen warnt, die, das geistliche Ansehn, das sie in der Kirche angenommen haben, sofort wieder ablegen, nachdem sie die Kirche verlassen haben, den Polypen gleich, die nach den Felsen, an die sie sich hängen, ihre Farbe verändern.[3]) Wir finden aber auch in dem Gottesdienst selbst schon die Ansätze zu einer gewissen Veräußerlichung. Diese liegt schon in der Gliederung des Gottesdienstes in eine missa catechumenorum und eine missa fidelium, die sich unter Mitwirkung des Katechumenatinstituts gebildet hatte, und woran sich die Anschauung von einem mysteriösen Charakter der Abendmahlsfeier (disciplina arcani) anschloß. Diese Einrichtung des Gottesdienstes ist nicht frei von jüdischen Elementen, es ist die alttestamentliche Scheidung von einem Vorhof, einem Heiligen und einem Allerheiligsten, die darin hervortritt und die mit den jüdischen Ideen vom Priesterthum zusammenhängt, welche damals bereits sich auszubilden angefangen hatten. Wie schwer es dem christlichen Geiste ward, von der Hülle des Judenthums sich frei zu machen, zeigt sich auch darin, daß die jüdisch-christlichen Gemeinden, wenn sie auch die Feier des Sonntags mit annahmen, den die christliche Freiheit an die Stelle des Sabbaths gesetzt hatte, daneben doch die Feier des Sabbaths noch beibehielten, sowie insbesondere darin, daß dieselben auch alle jüdischen Feste beibehielten, wenn sie auch nach und nach eine christliche Bedeutung in dieselbe hineinlegten. Während die judenchrist-

---

[1]) de orat. c. 24. — [2]) stromat. c. VII. f. 715. Pott. — [3]) Paedagog. III., f. 257.

lichen Gemeinden an das Judenthum sich anschlossen, ließen die heidenchristlichen den Gegensatz gegen das Judenthum hervortreten. Diese Differenz trat besonders hervor in der Feier des Osterfestes. Die judenchristlichen Gemeinden feierten durchaus mit den Juden zugleich das Osterfest und aßen an demselben Tage mit ihnen das Osterlamm. Die heidenchristlichen Gemeinden dagegen wollten den jüdischen Gebrauch des Osterlammes nicht beibehalten wissen, weil an die Stelle des jüdischen Osterlammes Christus als das vollkommene Osterlamm getreten sei. Unstreitig war der Standpunkt der heidenchristlichen Gemeinden der vollkommenere, weil in ihm die christliche Freiheit von dem jüdischen Gesetz seinen Ausdruck fand. Doch würde diese christliche Freiheit sich selbst aufgegeben haben, wenn sie ihre Gottesdienstordnung als Gesetz den judenchristlichen Gemeinden hätte aufdringen wollen. Es war daher ein schönes Zeichen ächt christlicher Freiheit, daß, als Polykarp, Bischof von Smyrna, dem römischen Bischof Anicet einen Besuch machte und Beide sich über die Art der Osterfeier nicht vereinigen konnten, dieselben dennoch trotz der Verschiedenheit ihrer Ansicht in diesen außerwesentlichen Dingen, die brüderliche Gemeinschaft treu bewahrten, und als Beweis derselben Anicet in seiner Kirche den Polykarp der Abendmahlsfeier vorstehen ließ. Dagegen war es ein Beweis von gesetzlicher Unfreiheit in der Auffassung der Gottesdienstordnung, daß der Nachfolger Anicets, der römische Bischof Victor, den Gegnern des römischen Gebrauchs die Kirchengemeinschaft aufkündigte, und es war eine wohlverdiente Züchtigung, die Irenäus in einem beschämenden Briefe dem Victor angedeihen ließ, worin es unter andern heißt: „Die Apostel haben verordnet, daß wir Niemand Gewissen machen sollen über Speise oder Trank oder bestimmte Feiertage oder Neumonde oder Sabbathe. Woher also die Streitigkeiten, woher die Spaltungen? Wir feiern Feste, aber im Sauerteige der Bosheit und Schalkheit, indem wir die Kirche Gottes zerreißen, und wir halten an dem Aeußerlichen fest, um das Höhere, Glauben und Liebe, fahren zu lassen." —

16. Wie wir in der Kirchenverfassung, in dem christlichen Leben und dem christlichen Cultus der ersten christlichen Kirche zwei Elemente wahrnehmen, das ursprünglich christliche Element der christlichen Freiheit und das fremdartige Element einer gesetzlichen Gebundenheit, welches letztere wir zwar schon nach Alleinherrschaft streben, aber dieselbe noch keineswegs erreichen sehen, so nehmen wir auch auf dem Gebiet der Lehrentwicklung diese beiden Elemente in gleicher Weise wahr. Das Element der christlichen Freiheit gibt sich auf diesem Gebiet darin kund, daß die heiligen Schriften alten und neuen Testaments im Gegensatze gegen die Menschenweisheit des Heidenthums und die pseudochristlichen Satzungen der Ketzer als die wahre und feste Grundlage der Lehrentwickelung angesehen wurde. Das Element der gesetzlichen Gebundenheit aber zeigt sich darin, daß man das Zeugniß des heiligen Geistes in dem Schriftwort nicht für genügend hielt zur Abwehr der Irrlehre, sondern daneben eine von den Aposteln hergeleitete, durch mündliche Fortpflanzung überkommene Lehrtradition stellen zu müssen glaubte, wenn auch zunächst nur als Regel für die Auslegung der Schrift und als Ergänzung derselben, so doch allmälig auch als nicht bloß der Schrift nebengeordnete, sondern auch ihr übergeordnete Quelle und Norm der christlichen Wahrheit. Die Anschauung von der hohen Bedeutung der Tradition für die christliche Lehrentwicklung begegnet uns bei sämmtlichen bedeutenden Lehrern der ersten christlichen Kirche. Nach Irenäus hat die Kirche den allein wahren und belebenden Glauben, den sie fortpflanzt, von den Aposteln empfangen, und in jeder Gemeinde wird die Ueberlieferung der Apostel bewahrt.*) Ebenso kehrt dieser Grundsatz bei Clemens von Alexandria und bei Origenes wieder. (Vgl. z. B. Origenes de principiis prooem. 2.) Insbesondere aber ist es Tertullian, der uns eine klare Anschauung von dem Wesen dieser Tradition gewährt. In seiner Schrift: Praescriptio adversus haereticos zeigt er, wie der wahre Glaube von den

---

*) adv. haer. III., praef. und cap. 3, 1.

Aposteln den von ihnen gestifteten Gemeinden mitgetheilt, in diesen von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt und immer weiter verbreitet sei, wie durch diese Ueberlieferung die ganze Kirche eine apostolische geworden sei und nur in der Uebereinstimmung mit ihr sich als apostolisch beweisen und bewähren könne.*) Aber wenn auch Tertullian sich mit Recht auf das Fortwirken des heiligen Geistes in der Fortpflanzung und Entwickelung des allgemeinen christlichen Bewußtseins berufen konnte, so durfte er doch nicht verkennen, daß auch menschliche Willkür sich leicht in diesen Entwickelungsprozeß störend und trübend mit einmischen konnte, und daß daher eine trügliche menschliche Ueberlieferung keinenfalls als göttliches Einheitsband der christlichen Gemeinde angesehen werden dürfe. Es konnte eine solche Ueberlieferung allerdings einen Damm bilden gegen willkürliche Schriftauslegung, insbesondere gegen eine allegorisirende Verflüchtigung des Schriftsinns, die besonders von Origenes ausging. Aber andererseits konnte sie selber gar leicht, was die spätere Entwickelung der Kirche beweist, in eine noch viel schlimmere Willkür ausarten, indem sie Menschensatzungen zu göttlichen Satzungen stempelte und dadurch der ärgsten Gewissenstyrannei Thür und Thor öffnete.

Wie Christus überhaupt nicht gekommen war, ein neues Gesetz der Menschheit aufzuerlegen, sondern eine freie Entwickelung derselben aus dem Prinzip des heiligen Geistes zu begründen, so hatte er der Menschheit auch kein fertiges Lehrsystem, keine Dogmatik übergeben, sondern es der geistigen Entwickelung der Menschheit überlassen, den göttlichen Inhalt des Schriftworts sich frei anzueignen und frei zu reproduziren. Der heilige Geist, dessen Eingebung das Schriftwort war, sollte der Menschheit nicht, wie ein todtes Capital, in einer Zusammenstellung fertiger Begriffe übergeben werden, sondern in ihr eine selbstständige Lebensgestalt gewinnen und aus dem gläubigen Leben der Menschheit heraus die Glaubenslehre hervorbringen. Dieser göttlich-menschliche Prozeß der Lehrentwicklung mußte

*) de praescr. haer 6. 19. 21.

namentlich in derjenigen Lehre sich ausprägen, in der die innigste Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen ihren Ausdruck findet, in der Lehre von der Person Jesu Christi. Diese Lehre bildet denn auch recht eigentlich den Mittelpunkt der Lehrentwicklung der ersten christlichen Kirche. Was Christus dem Menschen ist, wie Gottheit und Menschheit in Christo vereinigt zu denken sind, das war das große Thema, in dessen Verständniß der christliche Geist sich versenkte, dessen richtiges Verständniß derselbe sowohl gegen Verflüchtigung der menschlichen Natur, wie gegen Auflösung der göttlichen Natur in der Einen Person des Gottmenschen zu bewahren suchte.

Wie die christliche Lehrentwicklung frei eingeht in den natürlichen Entwickelungsgang des menschlichen Geistes, zeigt sich sofort in den beiden großen Hauptformen derselben in der alten Kirche, in der griechischen und in der abendländischen oder römischen Lehrform. Wie die klassische Welt in zwei Seiten zerfällt, in den idealen griechischen und den realen römischen Pol, so finden wir diese natürlichen Gegensätze in der alten christlichen Kirche christlich verklärt wieder, aber freilich dabei auch noch mit vielen natürlichen Einseitigkeiten behaftet. Die ideale griechische Geistesrichtung mußte besonders von dem tiefen speculativen Gehalt der christlichen Logosidee sich angezogen fühlen und die in dem Logos sich offenbarende göttliche Vernunft als göttlichen Grund einer Glaubenswissenschaft sich aneignen, wobei es freilich leicht geschehen konnte, daß sie das Moment des Wissens auf Kosten des Glaubens betonte und den sittlichen Charakter des Glaubens nicht gebührend zu seinem Rechte kommen ließ. Die römische Geistesrichtung dagegen mußte besonders von dem sittlichen Leben, das in der christlichen Kirche seinen Ausdruck fand, sich angezogen fühlen, sie war besonders geeignet dem antiken Staatsleben gegenüber die christliche Kirche als das neue Organ des sittlichen Geistes geltend zu machen, in der Organisation der Kirche ein christliches Gegenbild der antiken Staatsverfassung zur Darstellung zu bringen, aber sie war dabei auch der nahe liegenden Gefahr aus-

gesetzt, über dem Aeußern das Innere, über der Autorität den lebendig machenden Geist zu vergessen, das Verhältniß des Christen zu Gott und Christo von seinem Verhältniß zur Kirche abhängig zu machen. Versuchen wir nun zu zeigen, wie sich in diesen beiden verschiedenen Geistesrichtungen im Zusammenhange mit der bisher betrachteten Gesammtentwickelung der Kirche die christliche Ethik darstellt.

17. Der Erste, der das sittliche Bewußtsein der christlichen Kirche zu einer wissenschaftlichen Auffassung erhoben hat, ist Clemens von Alexandrien. Während die apostolischen Väter treffliche Ermahnungen, aber ohne wissenschaftlichen Zusammenhang, gegeben haben und der philosophisch gebildete Justin der Märtyrer nur aus apologetischen Gesichtspunkten das sittliche Wesen des Christenthums beurtheilt hat, hat Clemens von Alexandrien namentlich in seinem Hauptwerke, seinen Stromata, den Versuch gemacht, das sittliche Bewußtsein der christlichen Kirche wissenschaftlich zu gestalten, wozu seine Ermahnung an die Heiden und sein Pädagogos die Vorstufen bilden. Bei dem regen wissenschaftlichen Leben, das in Alexandrien herrschte, mußte gerade hier insbesondere das Bedürfniß sich geltend machen, jene ideale griechische Geistesrichtung zu einer christlichen Wissenschaft auszubilden. Die Kirche mußte hier sich veranlaßt fühlen, namentlich auf die Ansprüche der Gebildeten, welche eine tiefere Begründung für den Glauben forderten, einzugehen. Für diesen Zweck entstand die katechetische Schule, deren erste Vorsteher Pantänus, Clemens und Origenes waren. Bei dem wissenschaftlichen Zweck, den die Alexandrinische Schule zunächst verfolgte, konnte an dem christlichen Glauben das Moment des Wissens leicht einseitig hervorgekehrt werden und der sittliche Charakter des Glaubens dabei in den Hintergrund treten. Diese einseitige Betonung des Wissens zeigt sich denn auch bei Clemens. Die selbstständige praktische Kraft des Glaubens, die von innen heraus das ganze Leben umgestaltet, tritt bei ihm zurück

hinter der durch den göttlichen Logos vermittelten Wahrheitserkenntniß. Zwar strebte er nach einer Einheit des Theoretischen und Praktischen, er wollte die Erkenntniß des Glaubens durchaus nicht getrennt wissen von dem Leben des Glaubens, er betrachtete die Gnosis als „ein Licht, das in der Seele aus dem Gehorsam gegen die Gebote entsteht", er wollte nicht, daß das Christenthum bloß in den Blüthen und Blättern der Lehre, sondern daß es vor allen Dingen in der Frucht des Wandels sich kundgebe. Daß aber Clemens diese Einheit in befriedigender Weise dargestellt habe, läßt sich nicht sagen. Es fehlt ihm namentlich an einem festen Begriff vom christlichen Glauben. Er betrachtet einerseits den Glauben als das erste Erforderniß, als den unentbehrlichen Bestandtheil des christlichen Erkennens, der für dasselbe so nothwendig sei, als das Athmen zum Leben. [1]) Dann aber kennt er auch einen andern Glauben, welcher nur an Meinungen hänge und vom Falschen getäuscht werden könne. Daher warnt er, daß Niemand auf seine gute Natur sich verlasse und die philosophische Bildung versäume und vergleicht die, die dem nackten Glauben vertrauen, mit solchen, welche Trauben ernten wollen, ohne den Weinstock zu pflegen. [2]) Der Glaube ist daher eine niedere Stufe des christlichen Lebens, er ist die noch unentwickelte summarische Erkenntniß dessen, was noth ist, die auf eine höhere Vollendung hinweist, zur Vollendung des Christen muß an seinen Glauben der Beweis sich anschließen, damit der Glaube gesichert werde. Auf den Begriff des Clemens vom Glauben fällt ein noch helleres Licht durch die Bedeutung, die Clemens in dem großen Zusammenhang der göttlichen Menschenerziehung ihm zuweist. Die Stufe des reinen Glaubens ist die Stufe der alttestamentlichen Entwicklung, die Offenbarungen des alten Testaments sollten uns nur in der Furcht erziehen, damit wir so allmälig zu der Stufe der Vollendung, zu der Liebe Gottes gelangten. Der Glaube soll nur die erste Neigung zu Gott sein (ἡ πρώτη πρὸς σωτηρίαν νεῦσις),

[1]) strom. II, 373. Potter. — [2]) strom. I, 290 ff.

sie muß mit Enthaltsamkeit und Geduld fortschreiten, um in der Liebe und Einsicht sich zu vollenden. Die bloß Gläubigen sind die treuen Knechte, die Erkennenden (die Gnostiker) aber sind die Freunde Gottes.[1]) Dieser Unterschied zwischen dem bloß Gläubigen (πιστικός) und dem Erkennenden oder Einsichtigen (γνωστικός) ist zwar kein ganz willkürlicher, denn die Freiheit des menschlichen Willens ist nach Clemens die Bedingung aller sittlichen Entwickelung, im Gegensatz zu der Naturnothwendigkeit hält Clemens entschieden daran fest, daß ohne Freiheit keine Zurechnung Statt findet, vom sittlichen Handeln gilt ihm der Satz: Wolle, so kannst du![2]) Clemens verkennt nun zwar keineswegs, daß die menschliche Willensfreiheit durch den Sündenfall gehemmt ist, er hebt hervor, daß der Mensch aus eigner Kraft seine Bestimmung nicht erreichen könne, daß er der Unterstützung der göttlichen Gnade dazu bedürfe, aber weil er die knechtende Macht der Sünde nicht tief genug erfaßt hat und daher auch in die Lehre von der Erbsünde sich nicht finden kann,[3]) so vermag er auch die befreiende Macht des Glaubens in ihrer ganzen Tiefe nicht zu erfassen. Sein Freiheitsbegriff ist nicht genug vom christlichen Glauben durchdrungen. Daher ist auch seine Auffassung der vorchristlichen, wie der christlichen Lebensentwickelung eine mangelhafte. Es liegt zwar darin ein wissenschaftlicher Fortschritt, daß er eine Vermittelung zwischen der griechischen Philosophie und dem Christenthum anstrebt, daß er die Fragmente des Logos, die zerrissenen Glieder des Pentheus in ihr zu sammeln sucht,[4]) aber wenn er nun ohne Weiteres die griechische Philosophie mit dem jüdischen Gesetz zusammenstellt als einen der göttlichen Wege zur Gerechtigkeit, die zuletzt alle in einen Weg einmünden, den Weg in Christo, so ist darin der spezifische Unterschied von natürlicher Entwickelung der Menschheit und von heilsökonomischer Entwickelung verkannt. Es darf uns bei dieser Ueber-

---

[1]) strom. II, p. 373. VI, 950. VII, 702. — [2]) strom. II, 469. — [3]) strom. III, 453. — [4]) strom. I. 449.

schätzung der natürlichen Lebensentwickelung der vorchristlichen Menschheit auch nicht wundern, wenn Clemens die christliche Lebensentwickelung in einer Weise beschreibt, die an antike Ideen erinnert, wenn er insbesondere den Begriff des einsichtigen Christen, des Gnostikers, als ein Ideal sich ausmalt, ähnlich wie die Stoiker das Ideal ihres Weisen entworfen hatten. Es ist der stoische Begriff des κατόρθωμα, den Clemens auf die Handlungsweise seines Gnostikers anwendet. Der Gnostiker ist ein Mensch, der das Gute thut um des rechten Zweckes willen, der diesen Zweck in seinem ganzen Leben verfolgt mit klarem Bewußtsein, während der bloß Gläubige mehr nach dunkeln Gefühlen handelt, mehr instinctmäßig das Gute vollbringt, ohne ein klares Bewußtsein davon zu haben. Das ganze Leben des Gnostikers ist unverwandt auf das Göttliche gerichtet, der Gnostiker beschäftigt sich mit Gott logisch, physisch und ethisch, logisch, indem er eine vollkommene Erkenntniß des Göttlichen und Menschlichen anstrebt, physisch, indem er alle Kräfte und Anlagen seiner Seele harmonisch zu entwickeln sucht, ethisch, indem er Gott praktisch verehrt. Aus der logischen Beschäftigung mit Gott entspringt die Tugend der σοφία, der Weisheit, aus der physischen die der δικαιοσύνη, der Gerechtigkeit, aus der ethischen die der ὁσιότης, der Frömmigkeit.[1]) Indem der Gnostiker unablässig mit Gott sich beschäftigt, wird er selbst immer mehr Eins mit Gott, ja wird selbst ein Gott. Von ihm gilt jenes Wort des Plato, daß, wer die Ideen anschaue, als ein Gott unter den Menschen lebe, der Geist sei der Ort der Ideen und Gott der Ort des Geistes, wer den unsichtbaren Gott anschaue, der sei ein lebender Gott unter den Menschen. Der Gnostiker ist ein im Fleische wandelnder Gott, ἐν σαρκὶ περιπολῶν θεός.[2]) Bei ihm ist das Gute zur andern Natur geworden, er ist todt dem Fleische nach, er allein lebt noch. Wenn er auch im Leibe lebt, so hat er doch alle Gebrechen überwunden, die aus dem leiblichen Leben entspringen, er hat das Leiden

---

[1]) Vgl. die merkwürdige Stelle strom. V, 638. — [2]) strom. VII, 761.

überwunden und ist zur Apathie gelangt.[1]) Wie der Gnostiker eine überschwängliche Erkenntniß hat, so daß er Alles begreift, so hat er auch eine überschwängliche Tugendkraft in sich, die ihn über die Gewalt der Affecte, über die menschlichen Bedürfnisse, über Freude, Traurigkeit, Zorn, Haß, Wollust und andere sündliche Leidenschaften erhebt. Er nimmt Theil an seinem Körper und an den irdischen Gütern, aber nur passiv, indem er der Nothwendigkeit nachgibt, nicht aus freier Selbstentscheidung.[2]) Allerdings trägt die Tugend, die Clemens dem Gnostiker beilegt, einen vorwiegend ascetischen Charakter, sie besteht vornämlich in dem Sieg über die Leidenschaften und Wollüste, in dem Kampf mit den fleischlichen Lüsten und Begierden, insbesondere hinsichtlich des Geschlechtstriebes ist Clemens sehr streng. Doch kann man nicht sagen, daß diese Askese bei ihm in Haß des Fleisches und der Creatur ausgeartet sei. Clemens geht durchaus nicht darauf aus, ein mönchisches Leben, eine selbsterwählte Heiligkeit zu befördern. Sein Gnostiker ist kein Mönch, sondern ein Ehemann, er zeugt Kinder, sorgt für sein Hauswesen, aber ohne sich dadurch in seiner Beschäftigung mit göttlichen Dingen stören zu lassen, um dieses praktischen Lebens willen hat er einen Vorzug vor dem Ehelosen, der nur für sich zu sorgen hat. So will auch Clemens keine freiwillige Armuth, er verwirft nicht den Reichthum an sich, sondern nur den schlechten Gebrauch desselben, die reine vom Irdischen abgewandte Liebe zu Gott kann auch im Besitz und Gebrauch irdischer Güter sich bewähren, während mit der freiwilligen Armuth andererseits geistliche Hoffahrt sehr wohl vereinbar ist.[3]) Durch das sinnliche Leben hindurch soll der Mensch zu seiner Vollendung gelangen. Der göttliche Erzieher, der den Menschen zu dieser Vollendung führte, ist der Logos. Gott wurde Mensch, damit du lernest wie der Mensch Gott werde.[4]) Wie der Logos durch seine Lehre und sein Beispiel uns die beste Anweisung gegeben hat zur Reinigung

---

[1]) strom. IV, 651. — [2]) Vgl. über das Ideal des Gnostikers insbesondere strom. II, 480 ff., 492 ff., IV, 623 ff. — [3]) Vgl. seine Schrift: Quis dives salvetur. — [4]) admon. 6 ff.

unserer Seelen, so flößt er durch die Vergebung der Sünden, die den Reuigen zu Theil wird, auch neue Stärke ein, aber seine Wirksamkeit thut der Freiheit durchaus keine Gewalt an. Es ist eine durchaus freie Entwickelung, die durch den Logos vermittelt wird. Der praktische Glaube ist die erste Stufe in dieser Entwickelung, sie führt zur tiefern Erkenntniß als der zweiten Stufe, an die Erkenntniß schließt sich die Liebe als dritte Stufe und auf die Liebe folgt das Schauen Gottes als letzte Stufe. Diese höchste Stufe erreicht der Mensch nach dem Tode, dann wird er in einem ewigen und unveränderlichen Zustand der Anschauung Gottes zubringen.*)

18. Wir gehen von Clemens über zu seinem großen Schüler, dem größten Theologen der griechischen Geistesrichtung, Origenes, der in seinen Homilien und Commentarien, in seiner Schrift gegen Celsus und in seiner Schrift über die Grundsätze der christlichen Lehre (περὶ ἀρχῶν) bedeutende Beiträge zur Ausbildung der christlichen Ethik geliefert hat. Mit eigenthümlichem schöpferischem Geiste sucht Origenes die Ideen des Clemens selbstständig zu reproduziren und systematisch zu verarbeiten. Auch bei Origenes ist der Unterschied zwischen Glauben und Erkennen, Pistis und Gnosis, ein durchgreifender. Wie sehr dem Origenes der Glaube Herzenssache war, das beweist sein Leben. Er, der in der Gluth der Begeisterung schon als Jüngling den Märtyrertod gesucht hatte, und an den Folgen schwerer Martern, die ihn zur Verläugnung seines Glaubens nicht bewegen konnten, starb, hat gewiß gezeigt, daß der christliche Glaube keine abstracte Theorie, sondern eine Lebensmacht ist. Auch tritt bei ihm mehr, wie bei Clemens, der sittliche Charakter des Glaubens hervor, der wahre Glaube stützt sich auf die Erfahrung des Lebens und muß geübt werden im Leben, im Siege über die Sünden; Origenes stellt den Glauben der Einfältigen, der in Thaten sich bewährt, höher, als die Worte der sogenannten Weisen, welche durch ihre

---

*) strom. VI., 645.

Thaten widerlegt werden.[1]) Aber der Glaube als sittliche Kraft ist auch für Origenes nur von secundärer Bedeutung, er erhält seine Bedeutung erst durch das Erkennen, zu dem er die nothwendige Voraussetzung, die Grundlage bildet. Auch bei Origenes begegnet uns jene Aristokratie der Wissenden, die ins Allerheiligste der christlichen Kirche eingegangen sind, während die bloß Gläubigen im Vorhof stehen. Das Christenthum der bloß Gläubigen ist ein fleischliches Christenthum, das noch in dem Buchstaben der Schrift befangen ist, und den Kern der Schrift, den geistigen Sinn derselben, noch nicht in sich aufgenommen hat. Dagegen ist das Christenthum der Wissenden das wahrhaft geistige Christenthum, das nicht mehr am Buchstaben klebt, sondern den lebendig machenden Geist der Schrift, den Herrn, der der Geist ist, erkannt hat, das durch die innere Geistesanschauung mit dem Herrn auf das Innigste vereinigt ist.[2]) Die Aristokratie der Bildung, die durch die Unterscheidung von Gnosis und Pistis gesetzt ist, bildet ein Seitenstück zu der Aristokratie des Clerus, die in jener Zeit in der Kirche sich auszubilden begann. Es ist die alte Weltanschauung, die wir in diesen Unterschieden hervorbrechen sehen. Der Bildungsstolz des Heidenthums, jenes: odi profanum vulgus et arceo, ist noch nicht völlig überwunden. Insbesondere aber ist es die alttestamentliche Unterscheidung zwischen dem unmündigen Volk und den Priestern, die nicht bloß jene Aristokratie des Clerus, sondern auch diese Aristokratie der Bildung vielfach bedingte. Origenes unterscheidet ausdrücklich auch in der christlichen Kirche einen jüdischen Standpunkt, den Standpunkt der noch im Kindesalter Befindlichen, die noch unter den Vormündern und Pflegern stehen, von dem spezifisch christlichen Standpunkt, dem Standpunkt derer, denen nicht bloß der Schatten der zukünftigen Güter, sondern der Logos selber in seiner göttlichen Herrlichkeit geoffenbaret ist.[3]) Wie sich überhaupt nicht sagen läßt, daß der Lehrbegriff des Origenes ein durchaus harmonisch ausgebildeter

---

[1]) c. Cels. VII, 49. — [2]) Vgl. in Joann. §. 52. — [3]) in Joann. §. 9.

ist, so stimmt insbesondere diese Ungleichheit zwischen den Gnostikern und den bloß Gläubigen nicht überein mit dem Freiheitsbegriff, der in dem System des Origenes eine so große Bedeutung hat. Wie scharf Origenes den Begriff der Freiheit hervorhebt, zeigt sich darin, daß er in der ursprünglichen Schöpfung eine vollkommene Gleichheit aller Geister annimmt, weil es der Gerechtigkeit Gottes widersprechen würde, wenn die Gaben unter sie ohne einen Grund und ohne ihre Schuld oder ihr Verdienst ungleich vertheilt worden wären. Wenn nun auch diese Gleichheit in der ursprünglichen Schöpfung viel zu abstract gefaßt ist, so hätte sie doch den Origenes consequent dazu führen müssen, auch in der christlichen Kirche, in der doch das ursprüngliche Verhältniß wieder hergestellt ist, die Gleichheit der Glieder der Kirche in ihrem Verhältniß zu Gott auf Grund des gemeinsamen christlichen Glaubens hervorzuheben. Daß er dies nicht thut, hängt mit seinem mangelhaften Freiheitsbegriff zusammen. Es ist gewiß richtig, wenn Origenes die Freiheit des Willens gegenüber der Naturnothwendigkeit entschieden hervorhebt, wenn er bestimmt als ein specifisches Moment menschlichen Wesens das Vermögen hervorhebt, daß die Vernunft den Vorstellungen, die ihr von außen erregt werden, nicht zu folgen genöthigt sei, sondern die Wahl habe, ob sie den Vorstellungen beistimmen wolle, welche zum Guten oder denen, welche zum Gegentheil aufrufen. *) Es ist ebensogewiß richtig, wenn Origenes entschieden hervorhebt, daß das Böse Gott nicht zugeschrieben werden dürfe, sondern nur aus der Freiheit der vernünftigen Wesen abzuleiten sei. Aber es ist ohne Zweifel eine falsche Ueberspannung des Freiheitsbegriffs, wenn Origenes, um jede Naturnothwendigkeit von der Entwickelung der Sünde fern zu halten, keinen Sündenfall der Menschheit in ihrem Stammhaupte, sondern einen Sündenfall jedes einzelnen Menschen in einem frühern Dasein, also keinen Sündenfall der Gattung, sondern einen Sündenfall der Individuen, statuirt und den Grad der Verderbniß in jedem Einzelnen genau nach dem Grad sei-

*) de princ. III, 1, 3.

ner Verschuldung bemißt. Alle Geister sind ursprünglich Einer Natur und Art, ihre Verschiedenheit ist daraus hervorgegangen, daß sie mehr oder weniger von Gott abgefallen sind und demgemäß Gott näher oder ferner stehn. Diese Anschauung des Origenes läßt sich durchaus nicht vereinigen mit der Grundanschauung der Schrift, wonach alle Menschen von Natur gleicherweise Kinder des Zorns sind, in Sünden empfangen und geboren und der göttlichen Gnade bedürftig sind, um zum Heil zu gelangen. Origenes läugnet keineswegs das Gnadenwerk Gottes in dem Menschen, er sagt ausdrücklich, daß, wenn wir zum Heil gelangen, dies bei Weitem mehr (εἰς ὑπερβολήν) das Werk Gottes, als das Werk des Menschen ist, sowie der Steuermann, welcher sein Schiff in den Hafen bringe, mehr Gott die Ehre geben werde, als sich selbst,*) aber im Allgemeinen hält er den Grundsatz fest, daß der Mensch nur durch seine eigne That das Gute erlangen könne, daß also insofern dasselbe sein Verdienst sei. Wenn Paulus sagt, es liege nicht an Jemandes Wollen oder Laufen, sondern an Gottes Erbarmen, so bedeutet dieser Ausspruch nach Origenes soviel, daß der menschliche Wille allein nicht hinreichend sei, das Heil zu erwerben, sondern dabei unterstützt werden müsse durch göttliche Hülfe. Daß allein die Gnade es ist, die den Menschen in den Stand setzt, seine Seligkeit zu schaffen, wird dabei nicht gebührend hervorgehoben. Menschliches Verdienst ist dadurch in dem Werk des Heils denn auch nicht ausgeschlossen. Es ist ein Unterschied zwischen bloßer Pflichtmäßigkeit und Vollkommenheit. Die bloße Beobachtung der Gebote, die bloße Pflichtmäßigkeit ist wohl zu unterscheiden von der Vollkommenheit. Wenn wir gethan haben, was wir schuldig sind, wenn wir die Gebote gehalten haben, so müssen wir sagen: Wir sind unnütze Knechte, wenn wir aber mehr gethan haben, als die Gebote fordern, dann heißt es von uns: Ei du guter und getreuer Knecht! In dieser Hinsicht legt er ein großes Gewicht auf das Almosengeben, auf die Enthaltsamkeit von irdischen Genüssen,

---

*) de princ. III, 1, 18.

und insbesondere auf den Märtyrertod, den er als die Vollendung der christlichen Tugend betrachtet, aber die unverkennbare Einseitigkeit dieser Ansichten wird dadurch doch einigermaßen gemildert, daß er stets zuerst auf die Gesinnung dringt, aus der diese Werke hervorgehn, es ist nicht das opus operatum als solches, worin die Sittlichkeit sich erweist, sie hat ihre Wurzeln in dem innern Leben. Darin besteht die ethische Bedeutung des Origenes, wie der Alexandrinischen Schule überhaupt, daß sie die Innerlichkeit des individuellen christlichen Lebens als den Quellpunkt der wahren Sittlichkeit entschieden geltend gemacht haben.

19. Darin unterscheidet sich die abendländische Richtung von der griechischen Geistesrichtung der Alexandrinische Schule, daß sie nicht das individuelle christliche Leben, sondern das Gesammtleben der christlichen Kirche in den Vordergrund stellt, daß sie die christliche Individualität nur im Zusammenhange mit dem Organismus der Kirche auffaßt. Den Uebergang zu dieser Richtung bezeichnet Irenäus, der, ein Grieche seiner Heimath und seiner Bildung nach, im Abendlande später seinen Wirkungskreis fand. Vermöge seines durch ein so treues Glied, wie Polykarpus, vermittelten Zusammenhanges mit dem Apostel Johannes war Irenäus recht eigentlich vom Herrn berufen, die apostolische Stätigkeit der kirchlichen Entwickelung zu vertreten. Demgemäß setzt er in seinem Werk wider die Häresien der falschen Gnosis überall das geschichtliche Recht der kirchlichen Wahrheit entgegen. Wenn Irenäus den Kanon aufstellt: Ubi ecclesia, ibi spiritus dei, so erkennen wir darin dieselbe Hervorhebung des kirchlichen Organismus, die aber leicht zu einer Veräußerlichung der Kirche führen konnte, wenn dem kirchlichen Organismus sein Lebensprinzip, der heilige Geist, untergeordnet ward. Die Wirksamkeit des heiligen Geistes läßt nun aber Irenäus nicht allein durch die heilige Schrift, sondern auch durch die Tradition vermittelt sein: die Tradition ist die ausgelegte, im Bewußtsein der Gemeinde lebende Schrift, sie ist die im Organismus der

Kirche Fleisch und Bein gewordene Wahrheit. Die Träger der Tradition sind ihrem Beruf nach die Bischöfe, besondere Zeugenkraft haben die apostolischen Kirchen (adv. haer. III, 3, 1.). Man kann aber nicht sagen, daß dieser traditionelle Charakter der Theologie dieses Kirchenvaters schon in starre Gesetzlichkeit ausgeartet sei. Irenäus unterscheidet sehr bestimmt den alttestamentlichen Zustand der Knechtschaft unter dem Gesetz von dem durch Christum begründeten Zustand der Freiheit. Das Gesetz ist dem Irenäus das göttliche Erziehungsmittel der Menschheit. Als natürliches Gesetz ist es dem Menschen eingeboren, der Mensch sollte demselben gehorchen und dadurch zu Gott gelangen. Den Juden wurde wegen ihrer Geneigtheit zum Abfall das Ceremonialgesetz auferlegt, damit sie durch Bilder die Wahrheit, durch Zeitliches das Ewige, durch Fleischliches das Geistige, durch Irdisches das Himmlische lernen möchten. Christus ist nun das Ende des Gesetzes, mit ihm ist der Geist der Freiheit in die Welt gekommen. Aber er hat das Gesetz nicht abgeschafft, er ist das Ende des Gesetzes, um der Anfang eines neuen Gesetzes zu sein. Nicht den Inhalt des Gesetzes hat Christus verändert, sondern die Stellung des Menschen zu demselben, indem er an die Stelle des knechtischen Gehorsams gegen das Gesetz den freien Gehorsam gesetzt hat (adv. haer. III, 10, 2. 13, 3. IV, 12, 4. 13, 3.). So besteht denn der Unterschied des alten und des neuen Bundes darin, daß, während der Gesetzesbund durch äußere Werke das Innere des Menschen erziehen will, der neue Bund zunächst die Gesinnung frei macht von dem knechtischen Gehorsam und so der Gesinnung einen gesetzmäßigen Inhalt verleiht. (Etenim lex, quippe servis posita, per ea, quae foris erant corporalia, animam erudiebat, — verbum autem liberans animam et per ipsam corpus voluntarie emundari docuit. IV, 13. 2) Auch in Beziehung auf das Opfer waltet dasselbe Gesetz der Freiheit: Non sacrificia sanctificant hominem, sed conscientia ejus, qui offert, sanctificat sacrificia (IV, 18, 3.). In dieser Freiheitstheorie des Irenäus vermischt sich, so zu sagen, der griechische und der abend-

ländische Geist. Man sieht auf der einen Seite, daß Irenäus die individuelle Freiheit, die die griechischen Kirchenväter so stark hervorheben, in der Kirche aufrecht erhalten will, andererseits aber ist er doch schon so mächtig ergriffen von der kirchlichen Autorität, daß es ihm nicht gelungen ist, den an sich richtigen Gegensatz von Freiheit und Knechtschaft, wonach er den alt- und neutestamentlichen Standpunkt unterscheidet, als einen prinzipiellen, als einen qualitativen und nicht bloß quantitativen aufzufassen. Dies zeigt sich besonders in der Auffassung der subjectiven Seite jenes Gegensatzes. Wenn Irenäus in seiner Vergleichung der beiden Testamente sagt, daß Christus auch die Furcht vermehrt habe, da die Söhne mehr Furcht und mehr Liebe gegen den Vater haben müßten als die Knechte (IV, 16, 5), so ist darin der Gegensatz zwischen Furcht und Liebe rein quantitativ bestimmt, nur in einen Unterschied des Maaßes umgesetzt, was der Auffassung der Schrift nicht gemäß ist, welche sagt: Furcht ist nicht in der Liebe, sondern die völlige Liebe treibet die Furcht aus, denn die Furcht hat Pein. Wer sich aber fürchtet, der ist nicht völlig in der Liebe (1 Joh. 4, 18). Auch der Unterschied von knechtischer und kindlicher Furcht kann hier nicht in Betracht kommen, da ja auch die kindliche Furcht nicht quantitativ, sondern qualitativ unterschieden ist von der knechtischen Furcht des alttestamentlichen Standpunkts.

20. Derjenige Kirchenvater, in welchem die abendländische Geistesrichtung in ihrer ganzen Eigenthümlichkeit zuerst hervortritt, ist Tertullian. Gegenüber der vorwiegenden Innerlichkeit der griechischen Geistesrichtung und ihres größten Repräsentanten, Origenes, gegenüber der idealistischen Verflüchtigung des Christenthums, zu der diese Richtung sich hinneigte, stellt Tertullian die leibhaftige Wirklichkeit, die kernhafte Realität des kirchlichen Lebens charaktervoll dar. Gegenüber der weltanziehenden, weltverklärenden Richtung der Alexandrinischen Schule repräsentirt er die weltentsagende, weltabstoßende Seite des christlichen

Lebens. Gegenüber der Einseitigkeit der griechischen Geistesrichtung hatte diese Richtung ohne Zweifel ihre Berechtigung, aber sie war von vornherein der Gefahr ausgesetzt, in eine entgegengesetzte Einseitigkeit zu verfallen. Es war ein richtiges Streben, daß sie das sittliche Leben des Einzelnen im Zusammenhange mit dem Gesammtleben der Kirche aufzufassen suchte, aber sie konnte dabei leicht äußerlich machen, was Gott innerlich haben will, nämlich den Einzelnen nicht nach seinem innern Verhältniß, sondern nach seinem äußern Verhältniß zur Kirche beurtheilen und so die Kirche als eine äußerliche Anstalt dem Glaubensleben des Einzelnen gegenüberstellen. In dieser Einseitigkeit sehen wir nun auch den Tertullian bereits befangen. Dies zeigt sich darin, daß er den Zusammenhang mit der apostolischen Kirche nicht aus der innern Gemeinsamkeit des Glaubens herleitet, sondern nach dem äußern Zusammenhang der Tradition bestimmt. Die Regel des Glaubens müssen wir festhalten, die Ueberlieferung der Apostel und zwar mehr die mündliche als die schriftliche, denn die Auslegung der Schrift ist unsicher, wir müssen zuerst darnach fragen, wo die richtige Ueberlieferung ist.*) Tertullian bietet die ganze natürliche Energie seines Charakters auf, um die äußere Einheit der Kirche gegenüber den Häresieen zur Anerkennung zu bringen. Sowie ein einzelnes Glied am menschlichen Leibe nur im Zusammenhang mit dem Leibe gesund und kräftig bleiben kann, so weiß sich Tertullian als gläubigen Christen nur im Zusammenhang mit dem kirchlichen Gesammtleben. Damit scheint nun auf den ersten Blick sein Verhältniß zum Montanismus nicht übereinzustimmen. Allein man muß bedenken, daß Tertullian seiner ganzen Geistesrichtung nach im Montanismus nicht die außerhalb der Kirche stehende Secte suchte, sondern daß er in dieser Secte die Kirche selber suchte, daß er in ihr jenen anstaltlichen Begriff, den er von der Kirche hatte, besonders ausgebildet fand, daß er die gesetzliche Auffassung des Christenthums, die in der Gesammtkirche bereits sich entwickelt hatte,

---

*) de praescript. haer. 14 ff.

in dieser Secte klarer und stärker entwickelt wieder fand.[1]) Es ist charakteristisch, daß Tertullian in die Glaubensregel den Satz aufgenommen hat: Jesum Christum praedicasse novam legem et novam promissionem regni coelorum (de praescr. haer. 13.). Diese ganz äußerliche Zusammenstellung des neuen Gesetzes mit der Verheißung ist ein Ausdruck seines äußerlichen gesetzlichen Standpunkts. Durch Christum ist das mosaische Ceremonialgesetz seinem buchstäblichen Sinne nach abgeschafft, dagegen das Sittengesetz ist erhalten worden, als das ursprüngliche Gesetz, das schon Adam empfangen hat, durch welches die Patriarchen gerecht geworden sind. Der wesentliche Unterschied des alt- und neutestamentlichen Gesetzes besteht nach Tertullian nur darin, daß das neutestamentliche Gesetz außer der That auch die Gesinnung in Betracht zieht, daß es an die Stelle der Strenge und Peinlichkeit der Vergeltung die Milde gesetzt hat.[2]) Dieser Unterschied ist nun aber eben doch immer nur ein relativer. Wenn das Evangelium von Christo als ein neues Gesetz bestimmt wird, kann der Glaube an Christum als allein vor Gott geltende Gerechtigkeit nicht bestehn, sondern muß ergänzt und vervollständigt werden durch die Werke des Gesetzes. Daher finden wir denn auch bei Tertullian in seinen mannigfachen ethischen Schriften (de idololatria, de pudicitia, de exhortatione castitatis, ad uxorem, de oratione, de spectaculis, de poenitentia, u. a.) eine gesetzliche Strenge, die die christliche Freiheit wenn auch nicht geradezu aufhebt, doch bereits sehr beschränkt. Man erkennt in seiner christlichen Sittenlehre den ursprünglichen Juristen wieder, man sieht, wie er den Rechtsstandpunkt mit hineinnehmen will in die christliche Kirche. Das göttliche Recht der Kirche wird am meisten verletzt durch die Abgötterei, daher faßt er die Abgötterei als die größte Sünde. Aber es ist dabei für ihn bezeichnend, daß er die innere Abgötterei, den Unglauben des Herzens, aus dem doch alle äußere Abgötterei hervorgeht, weniger in's Auge faßt, als die äußern Erscheinungsformen der Abgötterei,

---

[1]) Vgl. Neander Antignosticus S. 6. — [2]) adv. Judaeos 3—6. de pudic. 6.

wie das Verfertigen von Götzenbildern, das Arbeiten an Tempeln, Altären, den Handel mit Götzenopfer u. dergl. mehr. Die Ehe betrachtet er als etwas bloß Erlaubtes, nicht als in sich selber gut, keusche Ehelosigkeit empfiehlt er als höchsten Grad von Heiligkeit, und die zweite Ehe verwirft er unbedingt.*) Das Fasten hält er für nothwendig, den Märtyrertod für verdienstlich, die Flucht in der Verfolgung für unerlaubt. (De jejunio; de fuga in persecutione; Scorpiacum.) Mit äußerster Strenge will er die Sittenzucht gehandhabt wissen, so eifert er gegen allen weiblichen Putz, dringt auf Verschleierung der Jungfrauen u. s. w. (De cultu feminarum; de virginibus velandis.) Das schroffe Abstoßen alles Heidnischen, der scharfe Gegensatz zu dem gesammten Heidenthum ist es, was den Tertullian charakterisirt. Es ist in ihm Nichts von jener vermittelnden Richtung der Alexandriner, sondern Alles ist bei ihm bedingt durch den scharfen und schroffen Gegensatz, der mit dem Heidenthum Nichts gemein haben will. Er will Nichts wissen von einem platonischen, von einem philosophischen Christenthum, er verschmäht die wissenschaftlichen Hülfsmittel der alten Philosophie, die er übrigens vortrefflich kannte, und der er wohl mehr verdankte, als er Wort haben will, die Philosophen sind ihm die Patriarchen der Ketzer, die Philosophie ist ein Werk der Dämonen, von ihnen gelehrt, von ihnen empfohlen. Wie er die Philosophie als eine Ueppigkeit des Geistes verwirft, so verschmäht er auch die Dichtkunst der Alten, er ist der Kunst überhaupt abgeneigt, dem Maler Hermogenes wirft er nicht allein seine zweite Heirath, sondern auch sein Malen vor. Hiernach könnte es nun scheinen, als ob Tertullian eine der Natur feindliche Richtung überhaupt verfolgt hätte, als ob er das Natürliche als solches bekämpft hätte. Dies ist aber so wenig der Fall, daß man im Gegentheil sagen muß: Gerade, weil Tertullian die ursprüngliche Natur im Heidenthum vermißt, geht er soweit, daß er selbst das Natürlich-Berechtigte in demselben nicht mehr zu erkennen vermag.

---

*) Ad uxorem I, 3. 4. Vgl. ferner de monogamia und de exhortatione castitatis.

Er sieht in der heidnischen Wissenschaft und Kunst eine Entfernung von der ursprünglichen Natureinfalt, in dem Ueberfluß und der Verweichlichung des heidnischen Luxus eine Entfernung von der natürlichen Einfachheit der Sitten. Tertullian ist unverkennbar ein naturwüchsiger Charakter, es ist in ihm Etwas von einem christlichen Rousseau, der inmitten einer überbildeten, verfeinerten Welt den ursprünglichen Naturzustand wieder herstellen will. Christus ist ihm der Wiederhersteller der ursprünglichen Natur. Die Natur an sich ist gut, erst durch die Sünde ist sie verfälscht und getrübt, aber auch in der sündlich verderbten, entarteten Welt gibt es noch eine Naturwahrheit, welche sich kundgibt in jenen Grundtönen des Lebens, die die Seele in ihrer natürlichen Einfalt bewußtlos anschlägt (testimonium animae). Der Unnatur der Sünde hat Christus die reine Naturwahrheit entgegengesetzt, er ist gekommen, um den durch glatte und feine Bildung verlockten Menschen ein neues Auge für die Wahrheit einzusetzen.*) Tertullian ist am allerwenigsten ein harmonisch ausgebildeter Geist. Wenn er auch nach der einen Seite zu starker Gesetzlichkeit geneigt ist, so lebt doch andererseits auch in den innersten Tiefen seiner Seele ein mächtiger Naturtrieb, ein freies Walten des Geistes, das unvereinbar ist mit der starren traditionellen Richtung eines gesetzlichen Kirchenwesens, und das daher sich gedrungen fühlt, das alttestamentliche Prophetenthum des Montanismus dem alttestamentlichen Priesterthum der katholischen Kirche entgegenzustellen.

21. Weit harmonischer, klarer und bestimmter, aber freilich auch weit weniger originell, weit weniger tief und schöpferisch, als Tertullian, ist Cyprian, der der Autorität des Tertullian als ein treuer Schüler sich anschloß. Der Gedanke der kirchlichen Einheit, den wir schon in Irenäus und Tertullian mächtig hervorbrechen sahen, culminirt in Cyprian so sehr, daß man ihn den Grund-

---

*) apol. 21.

gedanken seines Lebens nennen kann. Wie Irenäus durch seine kirchliche Milde an Johannes, Tertullian durch seine kirchliche Schroffheit an Paulus sich anschließt, so schließt Cyprian durch seine kirchliche Thatkraft an Petrus sich an. Er ist der Mann der That, sein Beruf ist die Kirchenleitung. Diesen Beruf hat er in den Kämpfen seines Lebens, gegen den Novatian, gegen den Felicissimus, aber auch gegen den römischen Bischof, bewährt. Darin besteht die große Bedeutung des Cyprian in der Entwickelung der christlichen Ethik, daß er mit einer Entschiedenheit, wie Wenige vor und nach ihm, die christliche Sitte auf das kirchliche Gesammtleben zu begründen gesucht hat. Was er in Beziehung auf einzelne ethische Fragen geleistet hat, kommt gegen diese wahrhaft Epoche machende Tendenz seines Lebens, wie sie insbesondere in seiner Schrift über die Einheit der Kirche sich ausspricht, nicht in Betracht. Diese Schrift, die auf die ganze spätere Entwickelung der Kirche einen unberechenbaren Einfluß ausgeübt hat, ist eben deshalb auch für die Geschichte der Ethik, die nur im engen Zusammenhange mit der Gesammtentwickelung der Kirche verstanden werden kann, von großer Wichtigkeit. Die Kirche ist nach Cyprian der lebendige, von Christo selbst gestiftete Organismus, durch welchen die Wirkung des heiligen Geistes auf alle Zeiten übergeht, von Christo auf die Apostel, von ihnen durch die Ordination auf ihre Nachfolger, die Bischöfe, von diesen auf die ihrigen. So hängt also die ganze äußere Kirche mit Christo auf das Engste zusammen, außer diesem äußern kirchlichen Zusammenhange gibt es keine Gemeinschaft mit Christo, keine Theilnahme am heiligen Geiste, außer der Kirche kein Heil. Wie der Zweig losgerissen vom Stamm keine Frucht bringen kann, so auch der Christ nicht außerhalb der Gemeinschaft mit der göttlichen Lebenskraft, die sich von dem Erlöser durch den ganzen Körper, die Kirche, verbreitet. Diese Ansicht Cyprians von der Kirche, die sich als folgenschwer genug in der Kirche erwiesen hat, ist nur in dem Sinne wahr, wenn man unter Kirche die Gemeinde der Gläubigen versteht, von ihr muß es allerdings heißen, daß außer ihr kein Heil ist, weil außer Christo

kein Heil ist, mit dem die Gläubigen sich verbunden wissen im Glauben. Cyprians Ansicht wird aber falsch, wenn man unter Kirche eine äußere Anstalt versteht, und meint, daß in dem Zusammenhang mit dieser Anstalt die wahre Kirchlichkeit bestehe. Die Kirche ist keine Anstalt, sondern Gemeinschaft der Gläubigen, ihre Quelle und Norm ist nicht das Gesetz, sondern das Evangelium, ihr Grund die Gerechtigkeit des Glaubens, nicht die der Werke. Diese reinen apostolischen Grundbegriffe wahrer Kirchlichkeit treten in der kirchlichen Theorie des Cyprian bereits vollständig zurück. Was Cyprian gegenüber häretischen Verirrungen geltend zu machen suchte, daß außer der Gemeinschaft der rechtgläubigen Kirche kein Heil sei, das wurde selbst eine Quelle der verderblichsten Verirrung der Kirche, indem nach Cyprians Theorie dem äußern Zusammenhang mit der Kirche die innere Gemeinschaft mit ihr untergeordnet wurde und die äußere Verfassungsentwickelung der Kirche immer mehr auf Kosten der Entwickelung des christlichen Glaubens und Lebens sich geltend machte.

Wir müssen offen gestehen, daß wir bei den größten Kirchenlehrern dieser ersten Periode der kirchlichen Entwickelung bereits eine tiefgehende Abirrung von der besonders durch den Apostel Paulus gewonnenen Erkenntniß des Heilsweges wahrnehmen können. Weder bei der alexandrinischen, noch bei der abendländischen Richtung der Theologie finden wir den Paulinischen Gegensatz von Werken und Glauben, Gesetz und Evangelium in seiner tiefen Bedeutung für das christliche Leben anerkannt und hervorgehoben, dagegen begegnen uns bei sämmtlichen hervorragenden Kirchenvätern dieser Periode die stärksten Aeußerungen über die Verdienstlichkeit menschlicher Werke, eine Theorie von der Buße, die mit der Rechtfertigung allein durch den Glauben unvereinbar ist, eine Hervorhebung der Gleichförmigkeit der Ceremonien und der äußern Einheit der Kirche, die die freie Wirksamkeit des heiligen Geistes nicht vom Glauben allein abhängig macht, sondern dem Joch des Gesetzes unterwirft. So lassen sich schon in dieser ersten Periode der Kirche bereits weit verzweigte Wur-

zeln wahrnehmen von jener in den spätern Jahrhunderten bis ins Unermeßliche um sich greifenden Werkheiligkeit und falschen Gesetzlichkeit, die die christliche Freiheit des Glaubens gefangennahm unter das knechtische Joch des Gesetzes, bis sie durch die Reformation aus demselben wieder erlöst ward.

22. Werfen wir nun noch einen Blick auf die häretischen Erscheinungen dieser ersten Periode kirchlicher Entwickelung, so hängen auch sie unverkennbar zusammen mit der Entwickelung der christlichen Freiheit, die wir innerhalb der Kirche wahrnehmen. Wir können die häretischen Parteien dieses Zeitraums in drei Klassen eintheilen: in judaisirende Häretiker, die aus falscher Anhänglichkeit an das mosaische Gesetz die christliche Freiheit aufgaben, in Gnostiker, die an die Stelle der christlichen Freiheit die Willkür einer falschen Weisheit setzten, und in Montanisten, die die in der Kirche bereits wahrzunehmende Gesetzlichkeit enthusiastisch steigerten und überspannten. Was zunächst die judaisirenden Häretiker betrifft, so gehörten zu ihnen die Nazaräer insofern, als dieselben sich durch das mosaische Gesetz noch fortwährend gebunden glaubten, einen weit entschiedeneren häretischen Charakter aber nehmen wir bei den Ebioniten wahr, die die Beobachtung des jüdischen Ceremonialgesetzes für unbedingt zur Seligkeit nothwendig hielten und das Wesen der messianischen Thätigkeit Christi in eine Erweiterung und Vervollkommnung des mosaischen Gesetzes durch neuere und strengere Gebote setzten. Auch der pseudoclementinische Lehrkreis (die Clementinischen Homilieen und Recognitionen) gehört in diese Kategorie, da er mit Entschiedenheit die völlige Einerleiheit des ächten Judenthums mit dem ächten Christenthum behauptet. Der reine Gehalt der mosaischen Religion ist nach den Clementinen das Urgesetz, das von Adam durch die Patriarchen bis auf Mosen sich fortgepflanzt hat und nach dem Tode des Moses gegen seinen Willen schriftlich aufgesetzt und mit falschen Zusätzen vermehrt ist. Christus ist nun der Wiederhersteller der reinen Gesetzes-

offenbarung, des wahren Judenthums, so daß also wahres Judenthum und Christenthum identisch sind.

Der judaistischen Auffassung des Christenthums steht nun die gnostische Auffassung desselben gegenüber. Wie die judaistische Auffassung den Geist bindet an den Buchstaben, das Evangelium aufgehen läßt in das Gesetz, die Freiheit aufhebt durch die Gebundenheit, so löst die gnostische Auffassung den Geist ab von dem Buchstaben, verflüchtigt das Gesetz durch das Evangelium und verwandelt die Freiheit in zügellose Ungebundenheit. Wenn wir schon bei den Alexandrinischen Kirchenlehrern, einem Clemens und Origenes, eine falsche Aristokratie der Bildung wahrnehmen konnten, die den Paulinischen Grundbegriff von der gleichen Berechtigung aller Gläubigen von Gott beeinträchtigen mußte, so begegnet uns in noch viel höherm Grade diese falsche Wissens- und Bildungsaristokratie als ein die christliche Freiheit und Gleichheit hemmendes Element bei den Gnostikern, gewissermaßen ein häretisches Gegenstück gegen die Aristokratie des Clerus in der Kirche. Diese Bildungsaristokratie zeigt sich als scharfe Unterscheidung zwischen den Wissensmenschen, den Pneumatikern, die allein zur Gnosis befähigt sind, und den untergeordneten Stufen der Physiker, die sich nur bis zum Glauben, zum blinden Autoritätsglauben, zu erheben vermögen, und dem großen Haufen der Hyliker, der, den satanischen Mächten rettungslos verfallen, nur den niedern Begierden dient. Wenn in der Kirche das allgemeine Priesterthum aller Gläubigen doch noch in idealer Geltung blieb, bei allen Abschwächungen im Einzelnen, so ist durch diese gnostische Unterscheidung dasselbe ideell vernichtet. Es hängt diese Unterscheidung zusammen mit dem Dualismus von Gott und Materie (ὕλη), den wir in allen gnostischen Systemen, wenn auch im Einzelnen vielfach modifizirt, wahrnehmen. Auf der einen Seite steht das höchste Wesen, als der Inbegriff aller Vollkommenheit, aus dem alles Dasein sich in fortlaufender Kette, gliedweise, entwickelt hat, so daß die einzelnen Glieder, je näher sie ihrem Ursprunge stehen, um so vollkommener, je entfernter, um so unvollkommener sind.

Auf der andern Seite steht die Materie (ὕλη), die bald platonisch als wesen- und gestaltlos (-μὴ ὄν) und daher ohne feindseligen Gegensatz zur Gottheit, bald mehr parsistisch als von einem bösen Prinzip beseelt und daher im schroffsten Gegensatz zum guten Gott stehend gedacht wird. Die Weltschöpfung ist nun eine theils durch Natur, theils durch Kampf bedingte Vermischung von göttlichen Lebenselementen (πλήρωμα) und vom Elemente der Hyle (κένωμα). Je nachdem nun in den einzelnen Menschenseelen das Pleromatische oder das Hylische vorherrscht, sind sie theils Pneumatiker, theils Physiker, theils Hyliker. Aus dieser kosmogonischen Grundanschauung des Gnostizismus ergibt sich, daß die gnostische Ethik ihre Selbstständigkeit an die Physik verlieren muß, daß das Ethische in das Physische hineingezogen wird, da der Ursitz des Bösen nicht in die menschliche Freiheit, sondern in die Materie verlegt wird. Aus dieser Auffassung der Materie mußte am natürlichsten eine strenge Ascetik entspringen, eine Bekämpfung der Materie, eine Enthaltsamkeit von ihren Genüssen. Aber auf der andern Seite konnte auch eine Verachtung der materiellen Welt aus demselben Prinzip hervorgehen, ein Libertinismus, der alles Irdische als völlig gleichgültig betrachtete, und durch Beharren in der Contemplation mitten unter allen sinnlichen Ausschweifungen seine Vollkommenheit beweisen zu können glaubte.

Wenn man auch von den Gnostikern im Allgemeineu sagen kann, daß sie eine freiere Stellung zu dem jüdischen Standpunkt einnahmen, so müssen doch Abstufungen der Freiheit bei ihnen unterschieden werden. Es gab nämlich bei den Gnostikern eine mehr durch das Judenthum noch gebundene und eine vom Judenthum völlig emanzipirte, demselben diametral entgegengesetzte Geistesrichtung. Die Einen, wie Basilides, Valentinus und ihre Schüler, betrachteten das Judenthum als Vorbild der wahren im Christenthum geoffenbarten Religion, auf welche schon die Propheten hingewiesen, sie betrachteten das gesammte Volk der Juden als Volk Gottes, nur unterschieden sie den Ἰσραὴλ νοητός und πνευματικός von dem großen

Haufen des Ἰσραὴλ αἰσθητός und σαρκικός, nur dem Ersteren vindizirten sie die Erkenntniß des verborgenen Gottes, das Volk im Ganzen dagegen dachten sie sich als geleitet durch den Demiurgos, den Engel, der als Werkzeug Gottes die sichtbare Welt hervorgebracht, und nun von der Masse des Volks als der wahre Gott angesehen ward. Erst durch das Christenthum — meinten sie — sei der tiefere geistige Gehalt des Judenthums in's Licht gesetzt, erst in ihm sei der vom Demiurgen repräsentirte, bis dahin nur von wenigen geistigen Menschen geahnete Gott geoffenbart worden. — Eine zweite Art von Gnostikern, die vor ihrem Uebertritt zum Christenthum nicht Juden, sondern Heiden gewesen waren, übertrugen ihre frühere Verachtung des Judenthums in ihr willkürliches Christenthum, sie rissen das Christenthum von seinem heilsökonomischen Zusammenhange mit dem Judenthum vollständig los und hielten daher den Demiurgen, den Offenbarer des Judenthums, nicht mehr bloß für ein beschränktes Werkzeug des höchsten Gottes, sondern für einen demselben feindselig entgegengesetzten Geist. Die syrische Gnosis (Saturninus, Tatian) gehört dieser Richtung an. Ihr größter Vertreter aber ist Marcion, unstreitig der eigenthümlichste aller Gnostiker, bei dem aber die Gnosis bereits zurücktritt hinter einer vorwiegend praktischen Geistesrichtung. Marcions Grundanschauung ist der schroffe Gegensatz zwischen dem alttestamentlichen und neutestamentlichen Standpunkt, zwischen dem gebietenden und tödtenden Gesetze des alten und dem belebenden und freimachenden Geiste des neuen Testaments. Marcion hat unverkennbar die Paulinische Grundanschauung von dem Gegensatz des Gesetzes und des Evangeliums sich angeeignet, aber er hat sie willkürlich entstellt. Während Paulus die Einheit beider Testamente entschieden hervorhebt und den pädagogischen Charakter des alttestamentlichen Gesetzes als Vorbereitung des Christenthums auffaßt, zerreißt Marcion diesen tiefen innern Zusammenhang und verfällt in einen schroffen Dualismus, der den alttestamentlichen Gott der bloßen Strafgerechtigkeit, der strengen Gesetzlichkeit dem neutestamentlichen Gott der Gnade und der Liebe, der Erlösung und

der Versöhnung scharf gegenüberstellt. Neander, der überhaupt den Marcion mit unverkennbarer Vorliebe behandelt, glaubt seine Richtung, als „das erste Vorzeichen einer in der geschichtlichen Entwickelung nothwendigen Reaction des die ihm gebührende Geltung verlangenden Paulinischen Lehrtypus gegen einen in der Kirche vorherrschenden einseitigen Jakobo-Petrinischen, eine Reaction des seine durch den Apostel Paulus erkämpfte Selbstständigkeit behauptenden christlichen Bewußtseins gegen eine neue Vermischung des jüdischen und christlichen Elements, eine Reaction des protestantischen Geistes gegen das aufkeimende katholische Element" erkennen zu müssen. *) Unläugbar hätte Marcion bei seiner ausgezeichneten Begabung und seltenen Energie eine überaus heilsame Gegenwirkung ausüben können gegen den in die Kirche eingedrungenen Judaismus, wenn er die Paulinische Lehre in ernster Selbstverläugnung treu sich angeeignet und mit gleicher Treue der Kirche zur Lehre und Mahnung vorgehalten hätte. Aber sein bodenloser Hochmuth konnte die Paulinische Lehre nur entstellen und verzerren, diese abscheuliche Verzerrung der Paulinischen Lehre aber konnte der Kirche auch nur als eine Macht satanischer Verführung, als ein Teufel in Lichtengelgestalt erscheinen, so daß der milde Polykarp dem Marcion, der mit ihm in Rom zusammentraf, auf die Frage, ob er ihn kenne, antworten konnte: *ἐπιγνώσκω τὸν πρωτότοκον τοῦ σατανᾶ.* Man kann in dem Gegensatz gegen die judaisirende Auffassung des Christenthums, der durch die ganze Gnosis sich hindurchzieht und in Marcion seinen charaktervollsten Repräsentanten findet, ebensowenig ein wahrhaft Paulinisches, wie ein wahrhaft protestantisches Element erkennen. Möhlers Zusammenstellung des Protestantismus mit dem Gnostizismus hat ihre Wahrheit nur in Beziehung auf die hochmüthige Speculation des falschen Protestantismus, ist aber in Beziehung auf die Grundidee des Protestantismus, auf den Gegensatz der Glaubensgerechtigkeit gegen die Werkgerechtigkeit, vollständig

*) Kirchengeschichte, II, 794.

unwahr. Sämmtliche Gnostiker haben keine Ahnung von der wahren christlichen Freiheit, die aus der Rechtfertigung allein durch den Glauben entspringt, und der dadurch bedingten Gleichheit aller Christen vor Gott, an der Stelle der Glaubenseinfalt herrscht bei ihnen der Wissensdünkel, anstatt der wahren Buße eine falsche Askese, ein werkgerechter Hochmuth, der den Glauben an die in Christo geoffenbarte Gnade im Keime erstickt. Daß die reale Person Jesu Christi in dem Gnostizismus sich verflüchtigte zu einem doketischen Gespenst, ist nur die natürliche Folge des ganzen Scheinwesens, dem die gnostische Richtung verfallen ist.

Mit dem Gnostizismus vielfach in Prinzip und Tendenz zusammentreffend, steht der Manichäismus doch insofern von demselben unterschieden da, als er auf das Judenthum ebensowenig wie auf den Platonismus Rücksicht nahm, den persischen Dualismus auf's Entschiedenste in den Vordergrund stellte und dabei nicht bloß eine esoterische Religion für einzelne privilegirte Geister sein wollte, sondern eine eigene Kirchengemeinschaft in großartigem Styl zu organisiren bemüht war. Wie die Gnosis, beruft sich auch der Manichäismus auf den höhern Standpunkt des heiligen Geistes. Dies ist der Standpunkt der Auserwählten, der Vollkommenen, im Gegensatz zu dem niedern Standpunkt der Katechumenen (auditores). Dieser Dualismus der Manichäischen Kirche hängt zusammen mit dem Dualismus ihrer ganzen Weltanschauung. Die ganze Welt weiß der Manichäismus nur zu begreifen aus dem Zusammenwirken zweier entgegengesetzter Kräfte, des guten Prinzips und des bösen Prinzips, des Lichts und der Finsterniß; in dem Reich der Finsterniß hat alles grob materielle Leben seinen Sitz und seine Quelle, es ist die Sphäre der im Wechsel des Entstehens und Vergehens unaufhörlich begriffenen Materie. Im Menschen als dem Mikrokosmos concentriren sich diese beiden Grundkräfte des Makrokosmos. Licht und Finsterniß erscheinen hier als Seele und Leib. Wie in dem Makrokosmos ein Ausscheidungs-, Anziehungs- und Läuterungsprozeß Statt findet zwischen den Lichtkräften und den Kräften der Finsterniß, so

zeigt sich ein solcher Prozeß auch im Menschen. Die in ihm durch die Sinnlichkeit gebundene, in die Bande der Materie verstrickte Lichtnatur strebt nach Oben, ihr kommt von Oben Erleuchtung zu Hülfe, die ihr die Mittel und Wege zeigt, den Läuterungsprozeß in sich durchzuführen. Die Vermittelung in diesem Läuterungs- und Erleuchtungsprozeß geschieht durch Christus. Er ist das in die Welt eingegangene, an den Kreuzesstamm der Materie gebundene, in der Sonne verklärt wirkende Licht, der Sonnengeist, der dazu auf Erden, scheinbar im Fleische, erschienen ist, um die Menschen ihrer wahren Heimath, dem Lichtreiche wieder zuzuführen, sie aufzurufen zum Kampf gegen die Materie durch entsagende Buße. Nur dann kann die Menschheit ihr himmliches Ziel erreichen, wenn sie aus dem Dualismus heraustritt, in dem sie von Natur gefangen ist, wenn sie alles Materielle von sich abthut und so sich läutert für eine höhere Stufe. Diese Ethik der Manichäer ist zusammengefaßt in den drei Merkmalen (signacula) des Mundes, der Hände und des Busens. Mit allen diesen Gliedern soll der Auserwählte sich keusch und unschuldig halten. Das Merkmal des Mundes ist die Enthaltung von allem bösen Wort, allen blasphemischen Reden, besonders von allen materiellen, animalischen Nahrungsmitteln. Das Merkmal des Busens ist die Enthaltsamkeit von der Geschlechtsvermischung. Das Merkmal der Hände bezieht sich auf jede Verletzung des Lebens in Pflanzen und in Thieren, und zeigt, welche Hochachtung die Manichäer dem Lebensgeist in der Natur bewiesen. Wir sehen an diesen drei ethischen Merkmalen, wie der Manichäismus das Ethische auflöst in ein bloßes Naturwesen, das sittliche Bewußtsein in ein bloßes Naturbewußtsein, es ist dem Menschen auf diesem Standpunkt unmöglich, sich als sittliches Wesen, als freie Persönlichkeit zu erfassen. Der Manichäismus ist ein großartiges Phantasiegebilde, aber ohne alle sittlich erneuernde, sittlich erziehende Kraft.

23. Von ganz anderer Art ist der Montanismus, der gegenüber der gnostischen Vermischung mit dem Weltgeiste einen fana-

tischen Welthaß, gegenüber der traditionellen Kirchlichkeit den Fortschritt einer schwärmerischen Geisteskirche über das apostolische Christenthum hinaus verkündigte. Es ist eine neue Prophetie, deren der Montanismus sich rühmt. In der Prophetie dringt der heilige Geist ohne irgend welche natürliche Anknüpfung in die Seele des Menschen ein, um auf ihr, wie auf einer Laute, Töne himmlischer Offenbarung anzuschlagen. Der heilige Geist hat in den Aposteln die Fülle seiner Offenbarung noch nicht erschöpft, erst in Montan ist die rechte Geistesausgießung angebrochen, mit ihm beginnt das reife Mannesalter der Kirche. Diese neue Periode erfolgt nicht ohne geschichtliche Vorbereitung, sie hat sich organisch entwickelt aus der frühern Periode, der Periode der Kindheit und des Jünglingsalters. Auch besteht die neue Offenbarung nicht in Offenbarung neuer Lehren, die Montanisten erkennen die Dogmen der Kirche vollständig an. Die Vervollkommnung der Offenbarung besteht vielmehr in der strengern Kirchenzucht, in der streng gesetzlichen Regelung des kirchlichen Lebens. „Wenn der Katholizismus", sagt Ritschl mit Recht, „das Christenthnm als ein neues Gesetz auffaßt, welches sich als Complex einzelner Bestimmungen des Lebens (Disciplin) darstellt, so ist die nova prophetia nach ihren eigenen Geständnissen nur als eine novissima lex zu betrachten, in welcher der Begriff des Gesetzes streng durchgeführt werden soll." *) Diese gesetzliche Regelung hat für die christliche Freiheit keinen Raum, sie überläßt nicht die Lebensäußerungen frei der heiligenden Macht des Glaubens, sondern regelt sie streng durch Gesetzesbestimmungen. Was die katholischen Kirchenlehrer empfohlen hatten, gilt dem Montanismus als geboten, wie das Fasten, das Verschleiern der Jungfrauen, die Enthaltung von der zweiten Ehe, das Märtyrerthum, für den Begriff des Erlaubten hat der Montanismus nicht Raum. Das ganze kirchliche Leben muß ein wahrhaft geistliches werden, muß sich würdig machen der himmlischen Gnadengaben und also vorbereiten auf den nahen

---

*) Ritschl, altkatholische Kirche S. 493.

Anbruch des tausendjährigen Reichs. Daher darf die Kirche keine Unreine in sich dulden, grobe Sünder und Abgefallene muß sie für immer von ihrer Gemeinschaft ausschließen. Nur die Geistlichen (spiritales) gehören zu ihr, sie sind die wahren Priester, die berufenen Diener der Kirche. (Ecclesia ipse est spiritus. — Ecclesia delicta donabit, sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum. Tertull. de pudic. c. 21.) Man kann den tiefen sittlichen Ernst des Montanismus, seinen Eifer gegen die Verweltlichung der Kirche, gegen einen starren Hierarchismus vollkommen anerkennen, allein sein pseudo-prophetischer Enthusiasmus hinderte ihn, die äußere Erscheinung der Kirche mit dem Feuer des heiligen Geistes zu durchdringen, seine gesetzliche Auffassung wollte den heiligen Geist mechanisch der Kirche gewissermaßen aufzwingen, anstatt seiner Wirksamkeit freien Raum zu schaffen, seine falsche Innerlichkeit verkannte, daß auch im kirchlichen Leben die Leiblichkeit das Ende der Wege Gottes ist, und sein finstrer Welthaß sonderte die Welt von der Kirche ab, anstatt sie zu heiligen und zu verklären durch den Geist, da er in weltlicher Wissenschaft und Kunst, in allen weltlichen Vergnügungen, auch den erlaubten, Nichts sah, als Fallstricke des Teufels. So kann denn auch der Montanismus nur als eine ethische Einseitigkeit, als eine ethische Ueberspanntheit betrachtet werden.

24. Wenn wir überhaupt der alten Kirche in der ersten Epoche ihrer Entwickelung, in der Epoche der Christenverfolgungen den Charakter der Weltflüchtigkeit, worin eine gesetzliche Befangenheit sich kund gibt und die christliche Freiheit nicht zur vollen Entfaltung kommen kann, beilegen müssen, so können wir den Montanismus als den sectirerischen Gipfelpunkt dieser in der Kirche selbst herrschenden, weltflüchtigen, gesetzlich befangenen Richtung bezeichnen. Dieser weltflüchtigen Richtung tritt eine weltförmige Richtung im kirchlichen Leben entgegen, als mit Constantin das Christenthum Staatsreligion wird, und damit eine neue Epoche in der ersten Periode der kirchlichen Entwickelung beginnt. Es ist viel darüber

geredet und gestritten worden, ob der Bund der Kirche mit dem Staat als ein Fortschritt oder als ein Rückschritt in der kirchlichen Entwickelung zu betrachten sei. Wir können darin vom Standpunkt der christlichen Freiheit aus nur einen Fortschritt erkennen. Es ist die Eigenthümlichkeit der christlichen Freiheit, daß sie alle Güter und Gaben der Welt sich aneignen kann, ohne sich der Welt gefangen zu geben, daß sie alle Verhältnisse der Welt sich unterthänig machen kann, ohne dabei sich an die Welt zu verlieren. Das Christenthum würde seinen ganzen Reichthum nicht haben entfalten können, wenn die gegensätzliche Stellung zum heidnischen Staat, die es im Anfang seiner Entwicklung behaupten mußte, eine stetige geblieben wäre. Das Christenthum hatte den Beruf, gleich einem Sauerteige in alle Gestalten menschlichen Lebens, in Staat, Ehe, Wissenschaft, Kunst, einzugehn, dieselben mit christlichen Elementen zu durchdringen und ihr eignes Leben in Lehre, Cultus, Verfassung durch diese natürlichen Gestalten des menschlichen Daseins zu bereichern. In dieser Hinsicht müssen wir einen Triumph, den die Kirche über die Welt davon trug, darin erkennen, daß mit Constantin das Kreuz in der Welt aus einem Zeichen der Schmach und des Todes ein Siegeszeichen ward. Daß die Zeit reif war für diese neue Wendung der Dinge, beweist am besten die Restauration des Heidenthums unter Julian. Dieser Restaurationsversuch, der die Lebensmotive der klassischen Welt noch einmal wieder einzuführen suchte in die Wirklichkeit, offenbarte die ganze innere Ohnmacht des Heidenthums und beförderte daher nur seinen völligen Untergang. Seitdem die Kirche die Kaiser und Fürsten der Reiche zu Oberhäuptern und Schutzherrn hatte, hatte sie freien Raum gewonnen, das Heidenthum zu brechen und das christliche Prinzip in alle Lebensverhältnisse einzuführen. Indem sie mit dem ganzen Staats- und öffentlichen Leben eng verzweigt war, wirkte sie entscheidend auf die Gesetzgebung, den Volksgeist und die Sitten ein. Es war an sich ein göttlicher Segen, daß die Kirche auch äußerlich vom Staat unterstützt ward. Der Zuweis heidnischen Tempelguts, vor Allem das Recht Erbschaften zu übernehmen, ge-

währten der Kirche die Möglichkeit, der leidenden Menschheit sich anzunehmen, für die Bedürfnisse der Armen zu sorgen, Wohlthätigkeitsanstalten zu errichten. Auch die Vorrechte, die die Diener der Kirche von der weltlichen Macht erhielten, waren an sich ein Gewinn für die Kirche. Die Entbindung von den Staatspflichten, insonderheit den gemeinen (munera sordida) war von wesentlichem Belang für die Hebung des geistlichen Standes. Daß die Diener der Kirche das Recht erhielten, für Unterdrückte und Verfolgte sich zu verwenden bei den Obrigkeiten und Kaisern, ja sogar die Amtsführung der Statthalter, Richter und Gutsherrn zu beaufsichtigen, damit sie ihre Gewalt nicht mißbrauchten, daß eine Gerichtsbarkeit den Geistlichen zu Theil ward und ihre Entscheidungen ein Ansehn erhielten, wie die der höchsten Gerichtspersonen, — alle diese Vorrechte konnten an sich als segensreich betrachtet werden. Wie in dem Rechte der Vertretung, so erwies sich auch in dem Rechte des Asyls die Kirche als das Reich der Gnade. Die freie Einwirkung der Kirche auf die Welt mußte dazu dienen, die Gleichheit aller ihrer Glieder vor Gott zur Darstellung zu bringen im Gegensatz zu den natürlichen Unterschieden der Stellung und Verhältnisse, von denen bis dahin die Welt beherrscht war. Die Kirche gab den Sklaven das Bewußtsein von ihrer Menschenwürde, sie beugte die Hohen und Gewaltigen ohne Menschenfurcht unter ihre Strafgewalt und erfüllte die Niedern mit dem Bewußtsein einer innern Hoheit, von der die Welt bis dahin keine Ahnung gehabt hatte. — Auf der andern Seite darf aber freilich nicht verschwiegen werden, daß die menschliche Sünde diesen göttlichen Fortschritt der Verhältnisse vielfach als einen Rückschritt erscheinen ließ. War schon der Uebertritt des Constantin zum Christenthum nicht nur aus rein geistlichen Motiven hervorgegangen, sondern vielfach bedingt durch Resultate politischer Berechnung, so zogen nach ihm in die Kirche ganze Schaaren unbekehrter und weltlich gesinnter Menschen ein, weil nicht bloß keine Schmach und keine Verluste mehr mit dem Bekenntniß zu Christo verbunden waren, sondern überdies noch weltliche Ehren und Vor-

theile sich daraus ergaben. War die Kirche in der Zeit ihres Kampfes mit der Welt in Gefahr gewesen, in eine falsche Weltflüchtigkeit sich zu verlieren, so tritt jetzt die schlimmere Gefahr ein, daß sie nämlich einer falschen Weltförmigkeit anheim fiel, daß sie den Elementen dieser Welt sich dienstbar machte, anstatt sie frei zu beherrschen. Diese falsche Weltförmigkeit zeigte sich besonders in den Eingriffen in das innere Leben der Kirche, die die weltlichen Herrscher sich erlauben durften, ohne bei den Vertretern der Kirche genügenden Widerspruch zu finden. Wenn wir sehen müssen, wie die Kaiser mit ihren Höfen eine Entscheidung in den Lehrstreitigkeiten der Kirche sich anmaßen, wie sie bald diese, bald jene Partei unterstützen, die Einen durch Ehrenbezeugungen zu gewinnen, die Andern durch Drohungen zu schrecken suchen, ja selbst der Gewalt der Waffen sich bedienen, wenn wir andererseits sehn, wie die Diener der Kirche nicht die Wahrheit, sondern nur den Sieg ihrer Partei, nur ihre Ehre und ihren Gewinn suchend, den Arm der weltlichen Macht gegen ihre Widersacher aufrufen, oder sklavisch unter ihm sich beugen —, so erblicken wir die Kirche in einem Zustande knechtischer Erniedrigung, in einem Zustande weltlicher Gefangenschaft, der mit der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes in entschiedenem Widerspruch steht. Wenn wir ferner sehen, wie die der Kirche geschenkten weltlichen Güter eine gefährliche Nahrung für die Genußsucht und Prachtliebe ihrer Diener, wie die denselben verliehenen Vorrechte eine gefährliche Handhabe für ihre Ehrsucht und Herrschsucht werden, und so die Kirche aus einem Reich des heiligen Geistes immer mehr verkehrt wird in einen Tummelplatz weltlicher Leidenschaften, so sind solche Thatsachen ein schlagender Beweis dafür, daß von der äußern Erscheinung der Kirche das innere Wesen der Kirche nicht abhängig gemacht werden darf, daß die sichtbar erscheinende empirische Kirche nicht die Kirche ist, außer der kein Heil ist, daß sie überhaupt nur insofern als die Kirche zu betrachten ist, als sie der adäquate Ausdruck des innern Wesens der Kirche, des heiligen Geistes, des Geistes des Glaubens, ist. Wir sehn von nun an in der Kirche immer bestimmter durch ihre eigene Schuld eine

Verweltlichung hervortreten, die mit ihrem geistlichen Wesen in Widerspruch steht und jene „babylonische Gefangenschaft“ sich vorbereiten, der Luther mit seinem gewaltigen Zeugniß entgegentrat.

25. Wenn ursprünglich alle Christen das priesterliche Recht des freien Zuganges zu Gott für sich in Anspruch nahmen und jede menschliche Vermittelung dabei zurückwiesen, so bildete sich jetzt immer mehr in der Kirche die Idee eines besondern Priesterstandes aus, dem eine besondere Heiligkeit zugeschrieben und von dem eine besondere Heiligkeit gefordert wurde. Nicht mehr alle Gläubige als solche, sondern die Glieder eines besondern Priesterstandes wurden als die rechten Mittelspersonen zwischen Gott und den Menschen betrachtet. Zu den Mitteln, wodurch man die Würde der Geistlichen zu heben suchte, gehörten übertriebene Vorstellungen von der Wirksamkeit der Priesterweihe, als durch welche ganz besondere Gaben und Kräfte auf magische Weise mitgetheilt würden, theils und vornämlich das Verbot der Ehe, das jetzt den Geistlichen auferlegt ward. Der Widerspruch, den auf dem Concil zu Nicäa der ehrwürdige, selbst ehelose, Bischof Paphnutius, gegen dieses unevangelische Verbot mit Recht erhoben hatte, konnte die spätere Durchführung desselben nicht verhindern. Wie es eine gänzlich unevangelische Anschauung war, daß eine besondere Heiligkeit einem Stande beigelegt wurde, da ja vielmehr alle Christen denselben heiligen Glauben haben und gleicherweise zur Heiligung berufen sind, so war es entschiedener Abfall vom Glauben, daß diesem Stande eine Heilsvermittelung zugeschrieben ward, da es ja nur Einen Gott und nur einen Mittler gibt zwischen Gott und den Menschen, nämlich den Menschen Jesus Christus, der sich selbst gegeben hat zur Erlösung für Viele. Jene Heiligkeit des geistlichen Standes zeigte sich auch immer mehr als bloße Scheinheiligkeit, als ein Deckmantel der ärgsten Sünden. Da der Stand die Geistlichen schon heilig machen sollte, so glaubten sich dieselben um die Heiligung nicht weiter bemühen zu müssen, sie hingen ihr Herz an den Reichthum und an die Ehre

dieser Welt und vergaßen über diesen vergänglichen Gütern die ewigen Güter, zu deren Haushaltern sie von Gott berufen waren. Mit der Vermehrung der Geistlichen selbst vermehrten sich auch die geistlichen Aemter, und die Vermehrung der Aemter verwickelte die Kirche in Rangordnungen und Rangstreitigkeiten, die in entschiedenem Widerspruch stehen mit dem Worte des Herrn: „Die weltlichen Könige herrschen, und die Gewaltigen nennet man gnädige Herren, ihr aber nicht also, sondern der Größeste unter euch soll sein, wie der Jüngste, und der Vornehmste, wie ein Diener." (Luc. 22, 25. 26.) Die Unterschiede der clericalischen Grade wurden genauer bestimmt, in der Priesterschaft trat immer bestimmter eine Stufenfolge hervor, in der der Reihe nach Jeder Knecht des Obern und Herr der Niedern war. So bildete sich ein förmliches kirchliches System der Herrschsucht aus zur Schmach der wahren Kirche, ein System, in dem der Bischof gleich einem weltlichen Würdenträger einer Masse von weltlich gesinnten Kirchendienern übergeordnet war, die mit ihrem müssigen und eitelen Leben die wahre Kirche schändeten. Mit der Abtrennung des geistlichen Standes von den Laien war, wie sich leicht denken läßt, die Unterdrückung der christlichen Gemeindefreiheit innig verbunden. Der Gemeinde wurde immer mehr das Recht der Theilnahme an der Regierung und Gesetzgebung der Kirche entzogen. Jemehr die Synoden das Recht der ausschließlichen Vertretung der Kirche an sich rissen, jemehr der Wahn sich verbreitete, daß an die Synoden als die Darstellung des Einen untheilbaren Episkopats dieselbe Autorität des heiligen Geistes gebunden sei, welche der erste Apostelconvent in Jerusalem sich beigelegt hatte, desto weniger konnte die freie Selbstständigkeit der Gemeinde festgehalten werden, blinder Autoritätsglaube mußte statt freier Prüfung, blinder Gehorsam statt freier Mitwirkung sich geltend machen. Wir haben schon gesehen, wie Cyprian das Episkopat als Fortleitung des Apostolats betrachtet. In dem gesammten Episkopat sah er die Einheit der Kirche. Wie unter den Aposteln Petrus der Erste gewesen als Einheitspunkt Aller, so — glaubte Cyprian — hafte dieser Vorzug auch

an den Nachfolgern des Petrus, an den Personen des römischen Bischofs, dieser Vorzug schließe aber keine besondere Macht ein, nur den Mittelpunkt des gesammten Episkopats sollte der römische Bischof bilden, aber eine Oberherrlichkeit über dasselbe sollte er sich durchaus nicht anmaßen. Das war Cyprians Theorie und darnach handelte er in dem Streit mit dem römischen Bischof Stephanus. Diese Theorie Cyprians war aber inconsequent, denn aus dem Mittelpunkt des gesammten Episkopats mußte factisch und praktisch auch bald der Schwerpunkt desselben, die Concentration seiner Macht werden. So wurde Cyprians Theorie die Brücke, über welche der römische Primat seinen Triumphzug hielt. Als die Kirche, diesem Verfassungstriebe folgend, bereits fortgeschritten war vom einfachen Episkopat bis zum Metropolitan- und Patriarchalsystem, da fehlte nur noch die letzte Spitze, der Gipfelpunkt der Pyramide, der Primat. Vieles vereinigte sich, um gerade Rom zum Sitz dieses Primats zu machen. Zunächst trug dazu bei die politische Bedeutung der Stadt, ihre Macht, ihr Ansehen, ihre Erinnerungen, ihr weltgeschichtlicher Genius, der Genius der Weltherrschaft. Dazu kam die besondere kirchliche Bedeutung. Rom war eine apostolische Kirche, die, in welcher Paulus und Petrus ihren Lauf beschlossen, die einzige des Abendlandes. Der traditionelle Charakter der ganzen abendländischen Kirche, der Charakter der kirchlichen Stabilität gegenüber der Zerflossenheit der morgenländischen Kirche fand den festesten Haltpunkt in Rom, der Mutterstätte der Tradition. Der orthodoxe Takt, die consequente, die Extreme vermeidende Haltung der Bischöfe Roms in den Lehrstreitigkeiten, ihre entschiedene kirchenregimentliche Begabung, in der sich das ausgezeichnete Herrschertalent ihrer heidnischen Vorfahren geistlich fortzusetzen schien, diese Eigenschaften mußten Roms Bischöfe als zu Trägern des Primats besonders geeignet erscheinen lassen. So lagen gleichsam alle Steine bereit zu dem Bau der geistlichen Weltherrschaft Roms. Es bedurfte nur eines Mannes, der sie zusammenfügte. Dieser Mann war Leo der Große, er hat

dem hierarchischen Ideenkreise seiner Zeit den ersten weltgeschichtlichen Ausdruck gegeben in Wort und That. Was Cyprian für den Episkopat war, das war Leo für den Primat, er hat den Primat Roms durchgeführt, weil er der Primas der Geister seiner Zeit war, wie dies insbesondere sein Verhältniß zum Chalcedonensischen Concil beweist. Man kann gern zugeben, daß, wenn Leo sein Ich überall zum Mittelpunkt der Kirche zu machen suchte, er dies nicht that aus leerer Arroganz, sondern daß er den realen Zweck dabei verfolgte, die Einheit der Kirche in Glauben, Verfassung und Disciplin durch den Stuhl Petri zur Darstellung zu bringen, aber wir sehn auch bei ihm schon die Anfänge hierarchischer Selbstvergötterung, wie sie in den Worten sich kund gibt, die er gegen den Hilarius richtete: „Wer Petri Primat nicht anerkennt, stürzt sich vom Geiste des Stolzes aufgebläht in die Hölle." *) Im Geiste Leo's wirkend steht an der Schwelle des Mittelalters Gregor der Große. Der Sprößling eines vornehmen Senatorengeschlechts, der frühere Prätor wurde in ihm zum Kirchenfürsten. In diesem als Mensch und Christ ausgezeichneten Manne faßt sich Alles zusammen, was die frühere Zeit besonders der lateinischen Kirche gegeben hat in Dogma, Verfassung und besonders im Cultus. Er hat aber auch der Kirche in den germanischen Völkern einen neuen Wirkungskreis erschlossen und die Kirche hinübergeleitet aus der griechisch-römischen Welt in die germanische Welt.

Das Decret Valentinians III., das Leo der Große für seine hierarchischen Zwecke zu erreichen wußte und das also lautet: „Da die Oberherrschaft des apostolischen Stuhls durch das Verdienst des Apostels Petrus, durch die Würde der Stadt Rom und durch das Ansehn einer heiligen Synode befestigt worden, so soll keine Anmaßung gegen das Ansehn jenes Stuhls sich etwas herausnehmen. Denn nur dann kann Friede überall erhalten werden, wenn die ganze Kirche ihren Regierer anerkennt" —

*) ep. 10, c. 2.

dieses Decret ist charakteristisch für die ganze äußerliche Richtung der Kirche dieser Zeit. Das Streben nach äußerer Einheit überwiegt in ihr auf Kosten der innern Heiligkeit. Eine Reaction gegen diese Veräußerlichung bildet der Donatismus, man kann ihn als die geschichtliche Kritik des damaligen ethischen Zustandes der Kirche betrachten, aber freilich nur als eine einseitige Kritik. Die punischen Gemeinden im proconsularischen Afrika suchten in gewaltsamer Trennung von der großen Kirche des römischen Reichs den Charakter der Heiligkeit der Kirche zur Darstellung zu bringen. Wie die Novatianer, wie die Montanisten vor ihnen, so wollten sie gegenüber der Verweltlichung der Kirche die Wahrheit und Reinheit der Kirche in ihren Gliedern verwirklichen. Seitdem Welt und Kirche nach Constantin immer mehr sich assimilirt und confundirt hatten, war unläugbar der Kirche der Ernst, die Kraft, die Innigkeit und Lauterkeit vielfach entschwunden, wodurch sie die alte Welt des Heidenthums überwunden hatte. Indem nun der Donatismus diese Erschlaffung der kirchlichen Sitte bekämpfte, konnte er in der That eine heilsame Weckstimme und Mahnstimme für die Kirche werden. Aber nichts destoweniger war er in einer gefährlichen Selbstverblendung befangen. Diese Selbstverblendung besteht in der Selbstgerechtigkeit, auf die er die Kirche gründen wollte, während die Kirche in Wahrheit doch ruht nicht auf menschlicher Gerechtigkeit, sondern auf der göttlichen Gerechtigkeit Jesu Christi, nicht auf dem menschlichen Heiligungsstreben, das doch immer nur ein unvollkommenes sein kann, sondern auf der vollkommenen Heiligkeit des gottmenschlichen Hauptes der Kirche. Allerdings genügt der Hinweis auf die empirische Kirche nicht, den Augustin den Donatisten entgegenstellte, die empirische Kirche kann nur insofern bindend für den Einzelnen sein, als die Idee der Kirche sich in ihr verwirklicht, während die Donatisten einseitig an der innern Heiligkeit der Kirche festhielten, hielt ihnen Augustin nicht minder einseitig die äußere Einheit der Kirche entgegen. Die Kirche ist nicht bloß innerlich, aber auch nicht bloß äußerlich, sie ist darum Ein Leib, weil sie

von Einem Geiste beseelt ist, aber sie ist nicht umgekehrt darum Ein Geist, weil sie in einem Leibe sich darstellt. — Mit der falschen Innerlichkeit der Donatistischen Kirchlichkeit hängt ihre Stellung zum Staat zusammen. Die Donatisten wollten Kirche und Staat geschieden wissen, die geistliche Sphäre von der weltlichen. Die Staatsgewalt — meinten sie — habe es in keiner Weise mit der Kirche zu thun. Sie stellten den Zwangsmitteln des Staats den Grundsatz der Glaubens- und Gewissensfreiheit, der religiösen Innerlichkeit gegenüber. Sie verkannten aber dabei, daß der christliche Staat als solcher sich nicht gleichgültig zur christlichen Kirche verhalten darf, entweder ist der Staat heidnisch, wie in den drei ersten Jahrhunderten, und dann steht er der Kirche feindlich gegenüber, oder er ist christlich, wie seit Constantin, und dann hat er den Beruf und die Pflicht, die Kirche zu schützen und die Angreifenden zurückzuweisen. Wenn nun Augustin diesen letztern Gesichtspunkt den Donatisten gegenüber geltend machte, so hatte er darin Recht, wenn aber Augustin weitergehend, den Außerkirchlichen überhaupt keine Existenz im Staat zuerkennen will, so ist dies eine Beeinträchtigung der Gewissensfreiheit, bei der sowohl die Kirche, wie der Staat, ihre Selbstständigkeit einbüßen, bei der Kirche und Staat in einer eben so falschen Weise vermischt werden, wie sie von den Donatisten auseinander gerissen werden. Das „coge intrare", das Augustin der Staatsgewalt vindizirt, ist in den folgenden Jahrhunderten eine furchtbare Zuchtruthe für die Kirche geworden, diese Verirrung des großen Mannes ist zu allen Zeiten am begierigsten von denen ausgebeutet, die das geringste Verständniß von seinen Vorzügen haben, alle Gräuel der geistlichen Verfolgung bis zum Inquisitionsgericht gehn auf diesen Augustinischen Grundsatz zurück.

26. Wenn nicht zu läugnen ist, daß die Kirche in dieser Periode den Elementen der Welt vielfach dienstbar geworden war, so können wir den Donatismus als einen Versuch betrachten, die Kirche aus ihrer Abhängigkeit von der Welt zu befreien. Allein diese Befreiung

schlug im Donatismus doch wieder um in die falsche gesetzliche Gebundenheit der Selbstgerechtigkeit. Was im Donatismus sich außerhalb der Kirche, gegenüber der Kirche vollzog, das vollzog sich im Mönchthum innerhalb der Kirche, im innigen Zusammenhang mit der Kirche. Auch das Mönchthum verfolgte die Tendenz, die Kirche zu befreien aus ihrer falschen Abhängigkeit von der Welt, führte aber nicht zur wahren Freiheit, sondern zu einer falschen Gesetzlichkeit, zur ärgsten Selbstgerechtigkeit und Werkheiligkeit. Die ursprüngliche Tendenz des Mönchthums war gewiß eben so richtig, wie der sittliche Zustand der Kirche im Allgemeinen ein verkehrter geworden war. Die Lebenssäfte der Kirche waren durch die Vermischung mit dem Weltleben verdorben, eine Reinigung war nothwendig, und schien sich nicht anders vollziehn zu können, als durch völlige Lossagung von der Welt und allem Zusammenhang mit ihr. Wenn man bemerken mußte, wie Genußsucht, Weichlichkeit, Eitelkeit, Feigheit, Arglist nnd Tücke, Parteisucht, Gehässigkeit und Leidenschaftlichkeit vom kaiserlichen Hofe aus die Hauptstadt und die Provinzen vergifteten und das ganze Volksleben zerrütteten, so lag gerade solchen, denen das Heil ihrer Seele am Herzen lag, auch der Gedanke nahe, sich völlig zurückzuziehen von allem weltlichen Treiben, jede Berührung mit diesem verderbten Weltzustande zu vermeiden und so sich rein und unbefleckt von der Welt zu erhalten. Mit dem ganzen Zauber seiner Rede hat Chrysostomus die ideale Herrlichkeit des Mönchlebens gegenüber dem weltlichen Treiben der äußern Kirchlichkeit geschildert. „Es ist ein Unterschied wie von dem sichern Hafen zu dem vom Sturme bewegten Meere. — Dort ist die Stadt der Tugenden, sind die Hütten der Heiligen.“ „Sie stehen auf mit der Sonne, ja, noch früher, sind gesund, wachsam und fröhlich. Sind sie aufgestanden, so versammeln sie sich zu einem Chor und singen mit freudigem Gewissen wie aus Einem Munde Lobgesänge Gottes. — Nach diesem Lobgesang fallen sie dann auf die Kniee und bitten Gott um Dinge, die Vielen kaum in den Sinn kommen. Sie bitten nicht um Irdisches, sondern daß sie mit reinem Gewissen dieses stürmische Meer ruhig

durchschiffen mögen. Der Vater und Vorsteher stimmt das Gebet an. Dann stehen sie auf und sprechen zu seinem Gebet das Amen, und beim Aufgang der Sonne geht Jeder zu seiner Arbeit, wodurch sie viel gewinnen, was sie dann unter die Dürftigen vertheilen. — Da hört man keine Schmähreden, es befiehlt Niemand, denn Alle sind Diener, da herrscht kein Mein und kein Dein, verbannt ist von dort das Wort, das Ursache so vieler Zänkereien und Kriege ist. — Haben sie ihr Tagewerk vollbracht, so setzen sie sich zu Tische, wo keine köstliche und duftende Gerichte vorgesetzt werden, sondern die Einen haben Brod vor sich mit Salz, die Andern nehmen Oel dazu, die Schwächern auch Gemüse. Haben sie sich dann ein wenig erquickt, und den Tag durch den Hymnengesang geschlossen, dann legen sie sich auf Binsenmatten nieder, und kaum hat der Hahn gekräht, erheben sie sich wieder Alle auf das Zeichen des Vorstehers. — Man hört hier keine Klagen, mit Gesängen begleiten sie die Abgeschiedenen, sie nennen dies Begleitung, nicht Bestattung. Und wenn berichtet wird, der Eine oder der Andere sei gestorben, so verbreitet sich große Freude. Man sagt nicht, es ist Einer gestorben, sondern er ist vollendet worden. Dann danken Alle Gott und jeder bittet um ein solches Ende, so den Kampf des Lebens zu bestehen, von Mühe und Arbeit auszuruhen und zur Anschauung Christi zu gelangen." — Man fühlt es solchen Schilderungen ab, die sich auch bei andern ausgezeichneten Kirchenlehrern dieser Zeit finden, welch eine Sehnsucht nach einem vollkommneren Zustande der Kirche, nach Befreiung derselben von den hemmenden Einflüssen der Welt, sich grade der edelsten Geister damals bemächtigt hatte. Da die Welt der Kirche kein Martyrium mehr bereitete, so suchte man sich selbst ein solches zu bereiten, in den Gräberwüsten Aegyptens suchte ein Antonius in strenger Entsagung der Welt in Kampf mit den bösen Geistern sich eine Märtyrerkrone zu erwerben, und er wurde, wie Hase geistreich sagt, „kinderlos der Vater eines unermeßlichen Geschlechts." Gewiß lag in dieser Weltentsagung ein Heldenmuth, den ein entnervtes Geschlecht bespötteln mag, weil es selber nicht im Stande ist, die geringste Lust

sich zu versagen, ein Ernst und eine Thatkraft, den man an sich anerkennen muß, von dem man aber allerdings wünschen muß, daß er einem besseren, heilsameren Gegenstand sich zugewandt hätte.

So richtig das Ziel war, das das Mönchthum verfolgte, nämlich eine Befreiung der Kirche von den weltlichen Leidenschaften, so verkannte es durchaus den Weg, der dazu führte, der kein anderer sein kann, als der Weg des Glaubens. Anstatt diesen Weg zu gehen, der allein zur geistlichen Freiheit von der Macht der Sünde führt, ging man den Weg einer selbst erwählten Heiligkeit und verfiel dadurch einer noch viel schlimmeren Abhängigkeit von der Welt, als die war, die man in der verweltlichten Kirche zu erblicken glaubte. Denn der Mensch hat die im Argen liegende Welt nicht bloß außer sich, sondern er trägt sie in seiner eigenen Brust, wenn er alle äußern Versuche weltlicher Lüste glücklich überwunden hat, so bleibt doch unbesiegt in ihm der schlimmste aller Tyrannen, der geistliche Hochmuth, er mag in Wüsten gehen, er mag in den rauhsten Einöden seinen Wohnsitz aufschlagen, er mag seinen Leib quälen mit allen nur erdenklichen Martern, dieser Tyrann wird dadurch nicht bezwungen, mit jeder Marter, die der Heilige seinem Leibe zufügt, mit jeder Entbehrung, die er sich auferlegt, wird dieser Hochmuth wachsen, wird emporwachsen zur Riesengröße, so daß der Mensch ihm dienen muß, wie ein Sklave seinem Herrn. Dieser geistliche Hochmuth tritt auch schon in den Anfängen des Mönchthums sichtbar genug hervor. Wenn ein Antonius den Hilarion begrüßt mit dem Namen eines hellglänzenden Morgensterns und von ihm dann wieder begrüßt wird mit dem nicht minder prächtigen Namen einer Säule von Licht, die die Welt erhelle, so sind solche Schmeicheleien noch weit ärger, als die Schmeicheleien, die die conventionelle Sprache der Welt mit sich bringt. Die selbsterwählte Geistlichkeit der Mönche, die sie dem Weltleben entgegenstellten, hat der Kirche mehr geschadet, als dieses Weltleben selbst. Diese Geistlichkeit verbreitete den Wahn, daß man in einem weltlichen Beruf zur christlichen Vollkommenheit nicht gelangen könne, daß man nur durch eine besondere, von dem

Weltverkehr geschiedene geistliche Lebensart den Zweck des Christenthums verwirklichen könne. So entstanden die widersinnigsten Absonderlichkeiten, die zum Theil in Selbstmord und Wahnsinn endeten und doch den Titel kirchlicher Heiligkeit für sich in Anspruch nahmen, Narrheiten, die die Kirche hätte bekämpfen müssen, anstatt sie noch obendrein mit Lobsprüchen zu verherrlichen, solche Eulenspiegeleien, wie sie z. B. von einem gewissen Paul dem Einfältigen erzählt werden, der auf den Befehl des heiligen Antonius den ganzen Tag Wasser aus einem Brunnen schöpft, und es dann wieder auf die Erde gießt, ein Gefäß voll Honig zerschmeißt und ihn dann wieder aufsammelt u. s. w. u. s. w. Auch der Wahnsinn der Säulensteher gehört hierher. Das christliche Leben in einem ordentlichen Beruf gerieth in Verachtung, seitdem diese wunderlichen Heiligen die Welt erfüllten mit Bewunderung und Staunen. Kein Theodoret und Palladius fand sich, um den Fleiß, die Arbeitsamkeit und Treue rechtschaffener Väter und gottseliger Mütter in einem ordentlichen Berufsleben zu preisen, die Namen dieser wahren Heiligen kamen in keinen heiligen Kalender, sind aber im Himmel angeschrieben, wo die falschen Heiligen dereinst ihr Urtheil empfangen werden: Ich habe euch nie erkannt, weichet von mir, ihr Uebelthäter! Es war ein grundfalsches Vorurtheil vom Christenthum, das durch das Mönchthum sich verbreitete, je länger, je mehr, das Vorurtheil, daß das Christenthum ein schweres gesetzliches Joch sei, dem der Mensch sich unterwerfen müsse auf knechtische Weise, wenn er selig werden wolle. Was der Herr den Pharisäern vorwarf, daß sie den Menschen schwere und unerträgliche Bürden aufbinden, das gilt auch von den Mönchen. Christi Joch ist sanft und seine Last ist leicht; ein kindlicher Glaube, der in Gott fröhlich und selig, in der Liebe sich thätig erweist, ist das Wesen des Christenthums. Das Christenthum hat durchaus evangelische Art, das Mönchthum aber verdeckte dieselbe und setzte an ihre Stelle eine gesetzliche Art, die mit dem wahren Christenthum unvereinbar ist. Das Mönchthum wollte ursprünglich Freiheit, Unabhängigkeit von der Welt, aber es führte in der That zu völliger

Unfreiheit, zu völliger Abhängigkeit von den Elementen der Welt, es führte zur blinden Unterwürfigkeit unter selbstgemachte menschliche Gesetze, zum knechtischen Gehorsam gegen willkürliche Menschensatzungen. Diese Gefahr wurde auch von einzelnen Männern erkannt, unter denen sich besonders Jovinian auszeichnete, der die ganze Geistesrichtung des Mönchthums bekämpfte, obwohl nicht gründlich, da auch er einen Wahn nährte, wie den, daß der Wiedergeborne nicht sündigen könne. Auch die Fortbildung des Mönchthums durch Benedict von Nursia diente dazu, die ascetische Ueberspannung desselben zu mäßigen und zu mildern, und das Mönchthum dem praktischen Leben näher zu bringen, aber nur die Schale, nicht der faule Kern des Mönchthums, der Geist der Selbstgerechtigkeit und falschen Gesetzlichkeit ward von dieser Verbesserung berührt.

27. Wenn wir also das Mönchswesen als einen falschen Versuch das kirchliche Leben aus seiner Abhängigkeit von der Welt zu befreien, betrachten müssen, so fragt sich nun noch, ob der kirchliche Gottesdienst dieser Aufgabe besser entsprach. Es begegnet uns in der christlichen Kirche, seitdem sie durch Constantin vom Druck der Verfolgung befreit war, ein außerordentlicher Reichthum an Cultusformen, eine unbeschreibliche Fülle an Pracht und Herrlichkeit des kirchlichen Gottesdienstes, die an sich nur eine erfreuliche Erscheinung sein kann. So erlangte das occidentalische Kirchenjahr eine reichere und lebendigere Organisation. Die Kunst verherrlichte den Gottesdienst durch Bauten, die sie hervorbrachte, durch Hymnen, die sie dichtete, durch eine lebensvolle Sangsweise, und durch Bilderschmuck, womit sie auf die Sinne wirkte. Wenn man insonderheit die Abendmahlsliturgie dieser Periode betrachtet, so spricht sich darin noch die ächt christliche Idee der Glaubensgemeinschaft der Christen mit ihrem erhöhten Herrn und der daraus hervorgehenden Liebesgemeinschaft derselben unter einander in erhebender Weise aus. Der Diacon forderte darin zuerst alle Anwesenden öffentlich auf, einander den Bruderkuß zu ertheilen, dann sich selbst und unter einander zu prüfen, nicht bloß,

ob unter ihnen kein Katechumene, kein Ungläubiger oder Ketzer sei, sondern auch, ob keiner gegen den Andern Etwas im Herzen habe oder in heuchlerischer Gesinnung gekommen sei, er schloß die letztere Aufforderung mit den Worten: „Laßt uns Alle aufrecht, zum Herrn den Blick gerichtet, dastehen mit Furcht und Zittern.“ Nachdem er dann noch einmal gerufen: „Unsere Herzen in die Höhe!“ und die Gemeinde geantwortet: „Wir haben sie erhoben zum Herrn!“ trat der Bischof hervor, forderte nach altüblicher Art die Gemeinde zum gemeinschaftlichen Dank auf für alle Segnungen der Schöpfung und Erlösung, worauf die Gemeinde erwiederte: „Ja recht und würdig ist es, daß wir dem Herrn danken!“ rief dann noch einmal unmittelbar vor der Austheilung, um alle Unwürdige abzumahnen: „Das Heilige den Heiligen!“ worauf die Gemeinde das ächt evangelische Bekenntniß, daß nur Einer heilig sei, der auch allein die Sünder heiligen könne, aussprach in den Worten: „Ein Heiliger, Ein Herr, Jesus Christus, der zur Ehre des Vaters ewig gepriesen sei!“ Auf dieses Bekenntniß folgte dann die Consecration und Austheilung des heiligen Abendmahls.

Mit diesem Bekenntniß stand aber schon im Widerspruch die schriftwidrige Vorstellung, die sich bald mit der Abendmahlsfeier verband, daß Christus selbst durch den Priester auf's Neue geopfert würde. Nach dieser Vorstellung ging doch nicht von Christo allein die Heiligung aus, sondern zugleich von dem Priester, der durch sein Thun Christi heiliges und vollkommenes Werk ergänzte. Diese durch die Priester bewirkte Opferung Christi im Abendmahl, deren Kraft bald auch auf die Todten ausgedehnt wurde, mußte bald als ein äußerst bequemes Mittel angesehen werden, die Sünden aller Art und aller Menschen, der Lebendigen, wie der Todten, zu tilgen, und so wurde aus dem heiligen Abendmahl, dieser lebendigen Quelle des Glaubens und der Liebe, in dem Meßopfer ein trüber Sumpf gemacht, in dem der Wahn einer äußern Werkgerechtigkeit sich zu befriedigen suchte. Mit diesem Mißbrauch verbanden sich andere Mißbräuche. Die Erinnerung an die Glaubenshelden, die

in den Zeiten der Verfolgung den Sieg der Kirche mit ihrem Blute erkauft hatten, war gewiß eine heilige Pflicht der Kirche. Aber an die Stelle der dankbaren Erinnerung trat bald eine götzendienerische Verehrung. Wie die Heiden zu Ehren ihrer Götter, so stellte man zu Ehren der Märtyrer glänzende Feste an, wie jene zu Ehren der Götter Gastmähler hielten, so geschah ein Gleiches auf den Gräbern der Märtyrer, aus ihnen wurden die Schutzgötter der christlichen Städte, ihren Schutz rief man bei allen wichtigen Unternehmungen an. Den meisten Aberglauben aber trieb man mit den irdischen Ueberresten dieser Heiligen, den sogenannten Reliquien. Die Reliquien wurden als die größten Heiligthümer der Kirche betrachtet, und die Erzählungen von den Wundern, welche die Gebeine der Märtyrer bewirkt haben sollten, vermehrten ihre Verehrung. Am höchsten schätzte man die irdischen Ueberreste der Apostel und noch mehr alles der Art, was den Herrn selbst betraf. Die Krippe, worin Christus gelegen, die Windeln, in welche er gewickelt gewesen, die Säule, an welcher er gegeißelt worden, der Schwamm, den man ihm gereicht, das Schweißtuch, in das sein Leib gehüllt war, wurden aufgesucht und — aufgefunden, um dann angebetet zu werden, bei dieser äußern Anbetung aber vollständig vergessen, daß Christi Werk vom Glauben angeeignet werden muß, daß nicht aus äußern Werken, sondern nur aus lebendigem Glauben die rechte Anbetung Christi im Geist und in der Wahrheit hervorgehen kann. Indem man Christum, den Lebendigen, bei den Todten suchte, verlor man die Lebensgemeinschaft mit ihm, und wandte sich daher von ihm ab zu andern Personen, die man an seiner Stelle zu Mittlern zwischen Gott und den Menschen machte. So entstand die abgöttische Verehrung der Maria, die man als die erste unter allen Heiligen, als Himmelskönigin, als Vorsteherin der himmlischen Haushaltung, als kräftigste Fürsprecherin bei Gott betrachtete. Und mit der Ueberschätzung heiliger Personen verband sich die maßlose Verehrung heiliger Oerter, die man zu Gegenständen von Wallfahrten machte, von deren Besuch man die Vergebung der Sünden abhängig machte. Auch die

Bilder in den Kirchen wurden Gegenstand des Götzendienstes und dadurch die Veranlassung zu den verderblichsten Streitigkeiten, die zwei Jahrhunderte lang die Kirche auf die traurigste Art zerrütteten. So müssen wir denn freilich sagen, daß auch der kirchliche Gottesdienst, statt darin fortzufahren, die Elemente der Welt in seinen Dienst zu nehmen, vielmehr umgekehrt in ihren Dienst trat, daß derselbe immermehr in eine schmähliche Verweltlichung und Veräußerlichung versank, so daß das Wort des Herrn auf ihn seine Anwendung fand: „Was soll mir die Menge der Opfer? Ich bin satt der Brandopfer von Widdern und des Fetten von dem Gemästeten. Das Räuchwerk ist mir ein Gräuel, der Neumonden und Sabbathe, da ihr zusammenkommt und Mühe und Angst habt, derer mag ich nicht. Waschet, reiniget euch, thut euer böses Wesen von meinen Augen, lasset ab vom Bösen!" (Jes. 1.)

28. Obgleich wir nun sagen müssen, daß das kirchliche Leben in dieser Periode der kirchlichen Entwickelung große Schattenseiten darbietet, so müssen wir andererseits auch die große Bedeutung hervorheben, die diese Periode durch ihre tiefe und reiche Ausbildung der kirchlichen Lehre sich für alle Zeiten der Kirche erworben hat. Wie überhaupt die ausgezeichneten Kirchenlehrer dieser Periode (Athanasius, Basilius, Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz, Augustinus u. s. w.) als leuchtende Sterne dastehen, die durch ihr Leben einen hellen Schein um sich her verbreiten in dieser sonst dunkeln Zeit, so hat insbesondere in den gewaltigen Lehrkämpfen dieser Periode das Licht ihres Glaubens der Kirche das Verständniß ihrer heiligsten Grundwahrheiten eröffnet. Es sind zwar die nachtheiligsten Urtheile über die Lehrstreitigkeiten dieser Periode gefällt worden; die, die überhaupt das Eigenthümliche der christlichen Lehre als einen überflüssigen und unfruchtbaren Stoff völlig beseitigt wissen wollen und meinen, auf das Glauben komme es nicht an, sondern nur auf das Thun, haben begreiflicher Weise in den Lehrstreitigkeiten über die Trinität, über Homoousie und

Homöousie, in den Nestorianischen, monophysitischen und monotheletischen Streitigkeiten über das Verhältniß der beiden Naturen in Christo, und in den Pelagianischen Streitigkeiten über das Verhältniß von Gnade und Freiheit bei der Bekehrung Nichts sehen können, als unnütze dogmatische Zänkereien, als für das Leben unfruchtbare Spitzfindigkeiten, als beklagenswerthe Ausbrüche der Lieblosigkeit. Wenn aber der Herr sagt: Ohne mich könnet ihr Nichts thun, wenn sein Jünger sagt: Wer übertritt und bleibet nicht in der Lehre Christi, der hat keinen Gott, und sogar verbietet, einen Irrlehrer in's Haus aufzunehmen und ihn zu grüßen (2. Joh. 9, 10), so geht doch daraus hervor, daß es für das christliche Leben nicht gleichgültig sein kann, ob man die reine, schriftgemäße Lehre des Glaubens bewahrt, ob man Christum für den wahrhaftigen Sohn Gottes oder für einen bloßen Menschen hält, ob man die Menschheit für erlösungsbedürftig hält oder nicht. Man kann immerhin zugeben, daß in den Lehrstreitigkeiten dieser Periode das reine Interesse an der Wahrheit vielfach getrübt erscheint durch persönliche Ehr- und Selbstsucht, daß Staatsgewalt, Hofkabalen und Volksleidenschaften die heilige Sache Gottes verunreinigt haben, nichts destoweniger aber muß auch bestimmt hervorgehoben werden, daß die Lehrstreitigkeiten dieser Periode eine tiefgreifende Bedeutung haben nicht bloß für die Reinheit der Glaubenslehre, sondern auch für die wahre christliche Sittlichkeit. Es muß der Dogmatik überlassen bleiben, den Glaubensgehalt, den diese Lehrstreitigkeiten zu Tage gefördert haben, im Lichte des göttlichen Worts und im Zusammenhange mit der ganzen spätern Lehrentwicklung der Kirche zu prüfen und zu würdigen, aber auch die Ethik muß hervorheben, daß ihre Lebenswurzeln ihr abgeschnitten würden, wenn Arianische, Nestorianische, Eutychianische, Pelagianische Anschauungen grundleglich für sie gemacht werden sollten. Ist der Erlöser aus der Reihe der Geschöpfe, wenn auch das erste und höchste, wie Arius lehrt, so verliert die christliche Ethik ihren supranaturalen Charakter, sie ist dann nichts weiter, als eine natürliche Sittenlehre,

denn die Thatsache der Erlösung, die ihren Ausgangspunkt bildet, ist ja dann eben auch nur das Resultat des Zusammenwirkens natürlicher Fähigkeiten, rein menschlicher Anlagen und Kräfte. Sind die beiden Naturen in Christo vermischt, wie der Monophysitismus will, oder sind sie getrennt, wie der Nestorianismus will, so verliert dadurch die christliche Ethik ihren persönlichen Haltpunkt, sie schwebt zwischen Himmel und Erde, weil in der Person des Mittlers keine wahrhafte gottmenschliche Vermittelung ihr alsdann gegeben ist. Hat der Mensch die Fähigkeit, sich selbst zu erlösen, wie der Pelagianismus will, so verliert die Ethik nicht minder ihren supranaturalen Charakter, wie bei dem Arianismus, so abstract der Arianische Streit auf den ersten Blick erscheint im Verhältniß zu dem Pelagianischen, so muß man bei genauerer Betrachtung doch sagen, daß der Pelagianische im Grunde nur die consequente, praktische Fortsetzung des Arianischen ist, wie in dem Arianischen Streit die Würde Christi, so wird in dem Pelagianischen die Würde der Christen verletzt, mit der Würde der Person des Erlösers als des nicht aus der Menschheit heraus, sondern aus Gottes Wesen in die Menschheit herein gebornen Gottmenschen hängt die Würde des Christen als des nicht durch menschliches Verdienst, sondern durch gottmenschliches Verdienst geheiligten Menschen eng zusammen. Wir werden daher auch sagen müssen, daß auch solche Männer, die auf dem ethischen Gebiet an und für sich nichts Bedeutendes geleistet haben, wie z. B. Athanasius, doch durch ihre dogmatischen Lehrkämpfe auch für das ethische Gebiet eine große Bedeutung sich erworben haben.

29. Was nun das ethische Gebiet an sich betrifft, so haben in dieser Periode in der morgenländischen Kirche die drei großen Kappadocischen Kirchenlehrer Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz und Basilius der Große um die Ausbildung der christlichen Ethik sich verdient gemacht, insbesondere der Letzte durch seine, wenn auch nicht systematische, so doch schlicht evangelische Zu-

sammenstellung der neutestamentlichen Sittenlehre in achtzig Regeln, die das Studium der Schrift für die Ethik fruchtbar zu machen suchte. Als der bedeutendste Repräsentant der morgenländischen Ethik in dieser Periode der Kirche muß jedoch Chrysostomus angesehen werden, der zwar kein System der Ethik entworfen hat, aber durch seine ausgezeichneten Predigten die ethische Richtung der Kirche so mächtig befördert hat, wie kein anderer morgenländischer Kirchenlehrer dieser Zeit. Chrysostomus hat einmal selbst gesagt, „ein von heiligem Eifer durchglühter Mensch vermöge ein ganzes Volk zu bessern.“ Er hat mit diesem Ausspruch sich selbst bezeichnet. Chrysostomus ist eine durch und durch ethische Persönlichkeit, er würde nie so Großes als kirchlicher Redner geleistet haben, wenn nicht bei ihm die Macht des Wortes so kräftig und wahr begleitet gewesen wäre durch die That des Lebens, wenn nicht die mündliche Beredsamkeit seiner Predigten in so eminenter Weise verbunden gewesen wäre mit der schweigenden Beredsamkeit seines Lebens, durch das als Losungswort immer hindurch klingt jenes Abschiedswort des Sterbenden: Gott sei gelobt für Alles! Wie Chrysostomus aber eben mehr der Mann des Lebens, als der Wissenschaft war, so darf man auch von ihm nicht erwarten, daß er für die ethische Wissenschaft neue Bahnen gebrochen habe. Seine Theologie gehört der Antiochenischen Schule an, die, auf ethischem Gebiete von Origenes abhängig, wenn gleich sonst vielfach von ihm abweichend, der Mitwirkung des menschlichen Willens neben der Nothwendigkeit der göttlichen Gnade ihr Recht zu sichern suchte. Wie die ersten Menschen das Verderben in die Welt gebracht haben, so setzen wir es fort, durch unsere eigene Sünde. Der Mensch thue das Seinige kraft seines freien Willens, so thut die göttliche Gnade gewiß das Ihrige. Dies sind die anthropologischen und soteriologischen Grundgedanken des Chrysostomus. Wenn man diese Auffassungen nicht geradezu mechanisch nennen will, so muß man doch sagen, daß sie nicht dynamisch genug sind. Die innere Zusammengehörigkeit von Gnade und Freiheit, von Glauben und Leben

tritt zu sehr zurück, es wird nicht sowohl das Ineinander, als das Nebeneinander dieser ethischen Momente hervorgehoben, neben der Freiheit die Gnade, neben dem Leben der Glaube. So zeigt sich denn auch bei Chrysostomus ein eigenthümliches Zusammensein eines gesetzlich gebundenen und evangelisch freien Standpunkts. Es ist die tiefste Innerlichkeit seines christlichen Geistes, die von keinem andern Fürsprecher wissen will, als von Christo, wenn er nun aber doch daneben eine Vermittelung sucht durch besondere Werke und Stände, Fasten, Almosen, Märtyrerthum, Jungfrauschaft, wenn er insbesondere „der Philosophie des Mönchslebens“, wie er sich auszudrücken pflegt,[1] eine so große Bedeutung beilegt, so zeigt sich eben darin, in welchem innigen Zusammenhange die Entwickelung der Ethik mit der Gesammtentwickelung der Kirche geht. Dieser Zusammenhang zeigt sich besonders in der Auffassung, die Chrysostomus vom Priesterthum hat, der er in seiner Schrift über das Priesterthum einen so bedeutungsvollen Ausdruck gegeben hat.[2] Wie Chrysostomus nach der einen Seite hin alle Lebensverhältnisse der Menschen mit dem christlichen Geiste zu durchdringen sucht, das Haus, die Gemeinde, den Staat, bis zu der Sphäre des Sklaventhums herab, wie er in dieser Hinsicht darauf dringt, daß auch alle Weltlichen Heilige und Gläubige sein sollen, so hebt er doch andererseits den Priesterstand als besondern Stand in einer Weise hervor, daß das allgemeine Priesterthum der Christen dabei zu kurz kommt. „Wenn Niemand“, sagt er in seiner Schrift über das Priesterthum, „in das Reich der Himmel eingehen kann, er werde denn durch Wasser und Geist wiedergeboren, und wenn, wer das Fleisch des Herrn nicht ißt und sein Blut nicht trinkt, des ewigen Lebens beraubt wird, und wenn alles dies durch keine andern, als durch jene geheiligten Hände des Priesters, sage ich, geschehen kann, wer wohl könnte ohne sie dem Feuer der Gehenna

---

[1]) Vgl. z. B. Opp. ed. Montf. I. 116 ff. — [2]) De sacerdotio im ersten Bande der angeführten Ausgabe seiner Werke, auch besonders herausgegeben von Bengel.

entgehen oder die Krone des Lebens empfangen? Denn sie sind es, sie, welchen unsere geistlichen Wehen anvertraut sind in der Wiedergeburt der Taufe, durch sie ziehen wir Christum an und werden mit dem Sohne Gottes begraben und werden zu Gliedern jenes seligen Hauptes.“ Es muß aber freilich daneben auch hervorgehoben werden, daß Chrysostomus die ethische Tüchtigkeit des Geistlichen ausgezeichnet charakterisirt hat, daß er das ethische Streben des Priesters als Gelehrten, als Predigers und Seelsorgers in ein helles Licht gesetzt und dasselbe dem ethischen Streben des Einsiedlers vorgezogen hat. Es zeigt sich bei ihm immer wieder die Reaction der christlichen Innerlichkeit gegen die kirchliche Aeußerlichkeit. In diesem Sinne hat er, als er dem Eutropius die Kirche als rettendes Asyl geöffnet hatte, das inmitten der Welt geistlich freie Wesen der Kirche meisterhaft gezeichnet: „Die Kirche ist nicht Mauer und Dach, sondern Glaube und Leben — Nichts ist der Kirche gleich, nenne mir nicht Mauern und Waffen, die Mauern veraltern mit der Zeit, die Kirche altert nie, die Mauern werden von Barbaren niedergerissen, die Kirche kann auch durch die bösen Geister nicht besiegt werden. Das ist keine Prahlerei, das ist Wahrheit. Wie viele haben die Kirche bekriegt und sind mit Schrecken untergegangen, sie aber hat ihr Haupt in den Himmel erhoben. Eine solche Größe hat die Kirche, wenn sie bekämpft wird, siegt sie, wenn sie beschimpft wird, erscheint sie desto herrlicher, sie erhält Wunden, aber sie unterliegt nicht, sie wird von den Fluthen hin und her getrieben, aber sie geht nicht unter.“ *) —

30. Als den Chrysostomus des Abendlandes können wir den Ambrosius betrachten. Wie Chrysostomus, ist auch er nicht sowohl ein Mann der Wissenschaft, als der kirchlichen Praxis, aber ein solcher ist er auch im eminenten Sinne, er hat die Kirche gegen das Heidenthum, gegen die Häresie, gegen die Uebergriffe der

---

*) Opp. III. 386.

Staatsgewalt energisch vertheidigt, er hat das innere Leben der Kirche mit heiliger Liebe gepflegt, wie sein Eifer im Predigen, in der Seelsorge, in der Thätigkeit des Cultus, seine Sorge für die Bildung der Geistlichkeit beweist. Aus seiner praktischen Thätigkeit für die Ausbildung des kirchlichen Lebens ist auch sein wissenschaftliches Werk über die Ethik (de officiis ministrorum) hervorgegangen, worin er nach dem Vorbilde des Cicero die christliche Ethik darzustellen gesucht hat, als eine Paränese für die Kleriker. Nachdem vor ihm bereits Lactantius mit der Eleganz eines „christlichen Cicero" die christliche Moral besonders gegenüber der heidnischen vertheidigt hatte in seinen institutiones divinae (L. III. IV.), suchte nun Ambrosius den ethischen Gehalt des Ciceronianischen Werks zu christianisiren. Ambrosius ist durchaus kein origineller, schöpferischer Geist, wie Athanasius, Origenes, Augustin, seine Bedeutung besteht darin, daß er an das Vorhandene anknüpft, das Vorhandene mit christlichem Geist zu erfüllen sucht. So sucht denn auch Ambrosius als Ethiker in den Rahmen des Ciceronianischen Werks christliche Ideen hineinzutragen. An die Stelle der Beziehung auf das Diesseits, die die antike Ethik beherrscht, tritt bei Ambrosius die christliche Beziehung auf das Jenseits. An die Stelle der Beispiele aus der heidnischen Geschichte treten bei Ambrosius Beispiele aus der heiligen Geschichte, besonders des alten Testaments. Die antiken Cardinaltugenden werden beibehalten, aber mit christlichem Geiste erfüllt. Die Weisheit wird als Gotteserkenntniß bezeichnet, die Gerechtigkeit verklärt sich zur Nächstenliebe in Wohlwollen und Freigebigkeit, die Tapferkeit zur christlichen Treue gegenüber den Versuchungen der Welt, die Mäßigung zur christlichen Demuth. Das Gefäß dieser Tugenden ist aber die Kirche, und Träger derselben in der Kirche sind wieder vorzugsweise die Geistlichen. Wie bei Chrysostomus, so sind auch bei Ambrosius die Geistlichen die vornehmsten Träger der Sittlichkeit. So tritt auch bei ihm der Standesunterschied bedeutsam in die Kirche hinein. Dieser Standesunterschied hängt zusammen mit einer Un-

terscheidung, die für die Ethik des Ambrosius von fundamentaler Bedeutung ist, die sich aber auch bei den griechischen Kirchenlehrern findet, weil sie eben aus der ganzen Richtung der Zeit consequent hervorgegangen ist, mit der Unterscheidung zwischen mittleren Pflichten und vollkommnen Pflichten, zwischen dem, was die Sittenlehre als nothwendig gebietet und dem, was sie nur räth.*) Die Unterscheidung zwischen den officiis mediis und officiis perfectis hat allerdings Ambrosius zunächst von Cicero aufgenommen (de offic. I. 3 und III. 3), aber er belegt sie auch aus der Bibel durch mißverstandene Stellen, z. B. Matth. 19. Wie wir — meint Ambrosius — anders Gott gut nennen und anders den Menschen, anders Gott weise, anders den Menschen, so gebe es auch eine zwiefache Pflichterfüllung, eine solche, die für alle Welt und Jedermann sei, und eine solche, die nur Wenigen zukomme (wie er meint, besonders den Geistlichen), die officia media begreifen jene allgemeine Vollkommenheit (Fasten, Jungfräulichkeit, vollkommene Barmherzigkeit u. s. w.). Diese Theilung ist bei Ambrosius die natürliche Folge davon, daß seiner Ethik das evangelische Prinzip fehlt, daß er den spezifischen Unterschied des Evangeliums vom Gesetz nicht erfaßt hat, sondern das Evangelium nur als ein neues, vollkommneres Gesetz auffaßt. Müssen wir von der einen Seite das Unternehmen des Ambrosius, eine christliche Ethik zu construiren, anerkennen, schon darum, weil es der erste derartige Versuch ist, so dürfen wir doch andererseits nicht verschweigen, daß das Spezifisch-Christliche, das Evangelische, diesem Versuch fehlt. Die christliche Ethik muß durchaus daran festhalten, daß alle Verhältnisse der Welt Gefäße des christlichen Glaubens und Lebens zu werden bestimmt sind, die Ehe so gut, wie die Virginität, das Leben in der Gesellschaft so gut, wie das Leben in der Einsamkeit, der Staat so gut, wie die Gemeinde. Die christliche Ethik darf durchaus nicht verschiedene Maßstäbe anlegen an die verschiedenen Verhältnisse und Formen des Lebens,

*) Ambros. offic. I. 11. Vgl. Greg. Naz. Orat. III. adv. Julian. T. I. p. 95.

sie muß Alles nach der Einen christlichen Gesinnung bemessen, mag es nun Askese oder Weltleben sein, Virginität oder Ehe, geistlicher Stand oder weltlicher Stand. Die christliche Ethik darf nur Eine Vollkommenheit anerkennen, die Vollkommenheit des allgemeinen Christenberufs. Daher muß die christliche Ethik sich lossagen von einer Richtung, die eine Scheidewand aufrichten will in der Kirche zwischen einem Stande der Vollkommenheit und einem Stande der Mittelmäßigkeit, zwischen dem Leben der Geistlichen und dem Leben der Weltlichen. Keiner unter den Kirchenvätern hat mit solcher Leidenschaftlichkeit diese unevangelische Ausbildung des kirchlichen Lebens zu befördern gesucht, als Hieronymus. Fast alle seine moralischen Schriften sind der Virginität, dem Mönchs- und Einsiedlerleben gewidmet[1]), die Mönche sind ihm der kostbarste Edelstein unter den Zierden der Kirche, die Armee Christi, die Engel Christi auf der Erde, die Nonnen die Bräute Christi, die Tempel des Herrn, die Bundeslade, die innen und außen vergoldet ist, und die Ehe lobt er nur deswegen, weil aus derselben Mönche und Nonnen erzeugt werden, wie man auch von Dornen Rosen, aus der Erde Gold und aus Muscheln Perlen lesen könne.[2]) Soweit hat die christliche Ethik sich verirrt von dem Wege der christlichen Freiheit, der durch alle Lebensverhältnisse hindurchgeht und von dem Grundverhältniß der Rechtfertigung allein durch den Glauben ausgeht.

31. Es war höchste Zeit, daß inmitten der Kirche gegen diese tief und weit greifende ethische Verirrung des kirchlichen Bewußtseins eine Reaction sich erhob. Diese Reaction ging aus von Augustinus, dem größten aller Kirchenväter. Ein Mann von solchem Feuer des Gemüths, von solcher Tiefe und Schärfe des Geistes, von solcher Energie des Willens, wie Augustin war, gehörte dazu, um das Licht der wahren Heilserkenntniß der Kirche wieder anzuzünden. Durch seine ganze Lebensführung war Augustin auf diesen hohen

---

[1]) Vgl. Theiner, die Einführung der erzwungenen Ehelosigkeit bei den christl. Geistlichen, I. S. 155 ff. — [2]) epp. ad Eustochium de custodia virginitatis.

Beruf vorbereitet. Er selber hatte durch mannigfache Irrwege hindurchgehen müssen, wie er sie in seinen Confessionen in so ergreifender Weise beschrieben hat, ehe er tüchtig ward, in der Kirche Jesu Christi als Herold der Wahrheit gegen jene Verirrungen aufzutreten. Auf dem breiten Wege der Sinnlichkeit und den Kreuz- und Querpfaden menschlicher Weisheit war er zu der Erkenntniß herangereift, daß der Mensch aus eigner Kraft das Heil sich zu erwerben, unvermögend sei. „Aus Gnaden sind wir selig geworden und dasselbige nicht aus uns, auf daß sich nicht Jemand rühme." Diese Paulinische Grundwahrheit hat Augustin in einer Stärke und Innigkeit erfahren, wie sie nur Wenige erfahren haben in der Kirche. Man kann ihn als den Vorgänger Luthers betrachten. Es ist derselbe Paulinische Geist, der in Augustin und in Luther zum Durchbruch gekommen ist, nach langem vergeblichem Suchen und Ringen auf selbsterwählten Wegen durch eigene Vernunft und Kraft.

Man muß es als eine providentielle Fügung betrachten, daß dem Augustin die unevangelische Verirrung der Kirche in einer Persönlichkeit gegenübertrat, in der dieselbe sich bis zu einer selbstständigen Häresie ausgebildet hatte. Diese Persönlichkeit war Pelagius. — Pelagius war Mönch, wenn wir als das Wesen des Mönchsgeistes die unevangelische, gesetzliche werkheilige Richtung bezeichnen müssen, so können wir sagen, daß Pelagius den innersten Geist des Mönchthums ganz richtig erfaßt und mit seltener Energie sich angeeignet hat. Es ist dem Pelagius eine ethische Energie durchaus nicht abzusprechen, er ging darauf aus, das sittliche Bewußtsein seiner Zeit zu stärken und zu heben. Wenn er hörte, daß so Viele mit der Gebundenheit der menschlichen Natur durch die Sünde ihre Laster entschuldigten, so glaubte er solche faule Entschuldigungen nicht besser abschneiden zu können, als durch die energische Hinweisung auf die Macht des freien Willens. So kam er dazu, die Erbsünde zu negiren und dem Menschen eine völlig ungeschwächte Freiheit beizulegen. Adams Ungehorsam hat nach Pelagius die menschliche Natur nicht verderben, noch entkräften können,

die Kräfte seines freien Willens haben Nichts von ihrer ersten Stärke und Gesundheit verloren, die Quelle aller Tugenden liegt in seiner vernünftigen Seele, Klugheit, Gerechtigkeit, Mäßigkeit und Tapferkeit sind in seiner Gewalt, der Mensch kann sich, wenn er nur will, vermöge seiner eigenen Kraft zur Tugend nicht allein entschließen, sondern sie auch ausüben.*) Es ist wahr, Pelagius berührt sich in dieser seiner Freiheitslehre mit der orientalischen Kirche, in der wir auch das Bewußtsein der Sünde haben zurücktreten sehen gegen das Bewußtsein der Freiheit. Es findet zwischen der Lehre des Pelagius und der eines Origenes ein gewisser Zusammenhang Statt, aber doch mehr nur ein äußerer als ein innerer. Pelagius ist eine glatte, vulgäre Natur, dem jener hohe, ideale Geist, der durch das System eines Origenes hindurchgeht, völlig fehlt. Jene Erhebung der menschlichen Natur durch ihre Gemeinschaft mit dem Logos, der alle Strahlen des Gott suchenden Menschengeistes in sich zusammenfassend, in Christo Mensch geworden ist, ist dem Pelagius völlig fremd. In oberflächlicher Selbstgenügsamkeit gefällt er sich darin, den Menschen als eine unbeschriebene Tafel hinzustellen, auf dem entweder das Gute oder das Böse Platz finden kann vermöge der Wahlfreiheit. Pelagius glaubt dabei, der Sittlichkeit zu ihrem Recht zu verhelfen, übersieht aber vollständig, daß gerade durch seine Theorie die Sittlichkeit an der Wurzel angetastet wird. Denn kann der Mensch in jedem Lebensmoment mit immer gleicher Leichtigkeit sich entweder für das Gute oder für das Böse entscheiden, so gibt es zwar einzelne gute und böse Thaten, die aber eben nur für den Moment, in dem sie geschehen, Bedeutung haben, aber einen guten und bösen Zustand gibt es nicht. Die ganze Sittlichkeit löst sich in Atome auf, von einem System der Ethik kann nicht die Rede sein, sondern nur von einzelnen moralischen Vorschriften. Bei dieser atomistischen Auffassung der Sittlichkeit kann er denn auch das Verhältniß derselben zur göttlichen Gnade nur atomistisch bestimmen. Er weiß Nichts von einer

*) August. de gest. Pelag. c. 18.

neuen Lebensrichtung, die durch die göttliche Gnade in der menschlichen Natur gewirkt wird, sondern nur von vereinzelten Unterstützungen des natürlichen Willens durch die göttliche Gnade. Diese Unterstützungen sind aber nicht etwa Lebensmittheilungen, sondern ein gesetzlicher Unterricht, der in der Lehre und in dem Vorbild Jesu Christi seine Vollendung gefunden hat. „Zuerst lebten die Menschen gerecht nach der Natur, hernach unter dem Gesetz und endlich unter der Gnade. Als das Gesetz im Innern nicht mehr hinreichte, kam das äußere Gesetz. Dann, als das Gesetz nicht mehr hinreichte der übergroßen Gewohnheit zum Sündigen wegen, mußte eine Anschauung und Nachahmung der Tugend Christi, wie sie das Evangelium empfiehlt, und das Vorbild des Herrn gibt, zu Hülfe kommen.*) Das ist nach Pelagius die Summe der die Sittlichkeit unterstützenden göttlichen Gnade. Die Gnade des Pelagius ist Nichts weiter, als der hölzerne Arm des Wegweisers, der dem Menschen zeigt, was er zu thun und zu lassen hat, ohne ihm Kraft dazu zu verleihen, ohne ihm ein neues Leben mitzutheilen. „Möchte Pelagius," ruft darum Augustin aus, „sich doch einmal zu jener Gnade bekennen, welche uns nicht bloß die Größe künftiger Herrlichkeit verspricht, sondern auch Glauben an sie und Hoffnung auf sie hervorbringt, zu einer Gnade, welche nicht bloß zu allem Guten ermahnt, sondern zum Guten von Innen aus geneigt macht, nicht blos Weisheit offenbart, sondern auch Liebe zur Weisheit einflößt."

Diesen evangelischen Standpunkt hat nun Augustin dem gesetzlichen Standpunkt des Pelagius gegenüber vertreten. Die ethischen Entwickelungen, die er in seinen durch Scharfsinn und Tiefsinn ausgezeichneten Schriften, de doctrina christiana, enchiridion ad Laurentium, de libero arbitrio, de moribus ecclesiae catholicae, de civitate dei, u. s. w. gegeben hat, sind durchweht von dem warmen Hauch einer Seele, die in dem Evangelium von Christo nach

*) Aug. epist. 106. De gratia et lib. arbitr. c. 6.

vielen Stürmen des Lebens die ewige Ruhe gefunden hat. „Du, o Herr, hast uns zu Dir geschaffen, und unser Herz ist unruhig, bis es Ruhe findet in Dir.“ Dieses Motto seines Lebens ist auch der lebendige Pulsschlag seines Systems. Das eben ist das Große bei Augustin, daß wir bei ihm kein abstract wissenschaftliches System antreffen, sondern ein lebendiges System, ein System, das hervorgewachsen ist aus seiner Lebensentwicklung und fortwährend getragen wird durch seine Lebensentwicklung. Wenn man auf streng wissenschaftliche Gliederung des Stoffs sieht, so haben es ihm darin manche untergeordnete Geister weit zuvor gethan, aber nur Wenige hat es zu allen Zeiten gegeben, bei denen die wissenschaftliche Erkenntniß das Product eines so gewaltigen Lebenskampfs gewesen ist, wie bei Augustin. Augustin war ein ganzer Mensch, und als solcher lebt und webt er in seinem System. Jene gewaltigen Gegensätze seines Lebens zwischen Natur und Gnade, zwischen Gesetz und Evangelium treten in seinem System scharf hervor. Der Conflict mit der Pelagianischen Lehre diente dazu, die Erfahrung seines Lebens zur vollständigen und allseitigen Durchbildung zu bringen. Während nach der Auffassung des Pelagius die Gnade Gottes nur etwas relativ Nothwendiges ist, indem sie dem Menschen die Erreichung seiner Bestimmung nur erleichtert, ist sie nach Augustin absolut nothwendig, sie ist Anfang, Mittel und Ende des christlichen Lebens. Der Mensch, wie er von Natur ist, hat die Freiheit zum Guten, die er als göttliches Geschöpf ursprünglich besessen, verloren. Die Gnade ist es, die den freien Willen zum Guten im Menschen wiederherstellt, indem sie die Vergebung der Sünde durch Aneignung des Verdienstes Christi wirkt und göttliche Lebenskräfte mittheilt durch Einpflanzung in die Lebensgemeinschaft mit Christo in der Taufe. Weil aber auch in dem Christen der alte Mensch noch vorhanden ist, so bedarf derselbe noch fort und fort der Unterstützung durch die göttliche Gnade in dem Kampf des neuen mit dem alten Menschen, der erst in jenem Leben zum vollkommenen Siege des ersteren über den letzteren wird. Diese

durchaus evangelische Anschauung steigerte nun aber Augustin zu der durchaus unevangelischen Lehre einer absoluten Prädestination. Da nämlich die Erfahrung zeigt, daß nicht alle Menschen zur Bekehrung gelangen, so glaubte Augustin den Grund dieser Erscheinung nicht in dem Verhalten des Menschen, sondern nur in einem ewigen, unbedingten Rathschluß Gottes, in einem decretum absolutum, suchen zu müssen, nach welchem Gott beschlossen habe, aus dem der Verdammniß ganz und gar anheimgefallenen Menschengeschlecht, der massa perditionis, Einige zur Verherrlichung seiner Gnade zu erretten, Andere zur Verherrlichung seiner strafenden Gerechtigkeit ihrer verdienten Verdammniß zu übergeben. Es ist nicht zu läugnen, daß diese Spitze des Augustinischen Systems eine völlig unevangelische ist, die eine freie ethische Entwicklung consequent unmöglich macht. Doch war in dem innern Leben des Augustin der evangelische Geist zu mächtig, als daß diese Consequenz in ihrer ganzen Macht sich hätte bei ihm geltend machen können. Seine Ethik, wie sie z. B. in seinem enchiridion uns vorliegt, gibt eine wahrhaft evangelische Entwicklung des christlichen Glaubens, die in der Liebe sich bethätigt und in der Hoffnung sich vollendet. Wenn auch diese drei christlichen Cardinaltugenden nur äußerlich zusammengereiht sind mit den vier antiken Cardinaltugenden, — ein Mangel, der im Mittelalter sich fortsetzt und sich noch mehr fühlbar macht —, so muß man doch sagen, daß die Hervorhebung des Glaubens als der wesentlichen Grundlage alles Sittlichen der Augustinischen Ethik den Charakter einer christlichen Entschiedenheit und Lebendigkeit verleiht, durch die sie über alle andern ethischen Werke des kirchlichen Alterthums weit hervorragt.

Wenn wir uns vergegenwärtigen, wie sehr der evangelischen Sittenlehre die spezifisch-evangelischen Grundbegriffe von Sünde und Gnade, der prinzipielle Gegensatz von Gesetz und Evangelium abhanden gekommen war, so müssen wir Augustin das große Verdienst zuerkennen, daß er in dem Hauptkampf seines Lebens, in seinem Kampf gegen den Pelagianismus, das Eigenthümliche der christlichen Ethik, ihre Begründung durch den Glauben an die in Christo ge-

offenbarte Gnade, mit seltener Klarheit, Schärfe und Tiefe an's Licht gesetzt hat. Man hat seine Lehre die Lehre „des religiösen Sklaventhums“ genannt, in der ungerechtesten Verkennung und Herabwürdigung ihres tiefen Gehalts. Wir kennen den Punkt, an den sich diese Beschuldigung äußerlich anlehnen kann, es ist seine Prädestinationslehre, allerdings die Achillesferse des Augustinischen Systems. Aber der Kern seines Systems enthält einen Schatz von christlicher Freiheit, die alles „Sklaventhum“ egoistischer Beschränktheit und libertinistischer Willkür, aus der solche Beschuldigungen hervorzugehn pflegen, aufhebt. Es liegt in Augustins System eine befreiende Macht von aller äußern Gesetzlichkeit, von aller kirchlichen Veräußerlichung, von aller hierarchischen Willkür. Als eine solche befreiende Macht sehn wir denn auch in den folgenden Perioden der Kirche den Augustinismus wieder hervorbrechen. Während der Pelagianismus Grundlage für die Hierarchie ward, ist der Augustinismus das Bekenntniß Derer geworden, die als Herolde der wahren christlichen Freiheit gegenüber einer verweltlichten Hierarchie aufgetreten sind. Was Bernhard von Clairvaux in dieser Beziehung im Mittelalter gewirkt hat, ist auf Augustin zurückzuführen. Augustin's größter Jünger war Luther, „der Augustinermönch,“ der den Lebenskampf des Augustin in noch großartigerer Weise wieder aufnahm und ihn zu einem Weltkampf machte, dessen Folgen nicht zu ermessen sind. Was dann später in der römischen Kirche an evangelischem Leben sich geregt und fruchtbar erwiesen hat, insbesondere der Jansenismus, ist von Augustin ausgegangen. Und — wir dürfen sagen — auch unsere Zeit bedarf der Anregung seines gewaltigen Geistes, wenn sie auf rechtem evangelischem Wege bleiben will, so findet sie einen ausgezeichneten Wegweiser in diesem zwar nicht gelehrtesten, aber genialsten aller Kirchenväter.

Um aber den Augustin allseitig zu würdigen, müssen wir noch seine Auffassung von der Kirche hervorheben, die seine ethische Richtung mit bestimmt hat. Nach seinen Anschauungen von einem Gegensatz des gesetzlichen Standpunkts zum evangelischen, wie er sie in dem

Pelagianischen Streit ausgesprochen, sollte man glauben, daß Augustin auch in der Auffassung der Kirche diesen Gegensatz hervorgehoben, daß er den Unterschied eines gesetzlich gebundenen Kirchenthums und einer freien evangelischen Kirchlichkeit an's Licht gesetzt hätte. Es ist dies aber nicht der Fall, es ist eine Inconsequenz in seinem sonst so consequenten System, die nicht bloß daraus sich erklärt, daß auch er Kind seiner Zeit war, über die er sonst in so vieler Hinsicht weit hinausgangen ist, sondern vielmehr noch aus seinem innern Entwicklungsgang. Wir haben gesehen, wie die katholische Kirche in ihrer empirischen Erscheinung immer mehr verwechselt wurde mit der Idee der Kirche, wie diese katholische Kirche als die alleinige Depositärin der Gnaden Christi, als die alleinige Heilsvermittlerin angesehn ward, außer der kein Heil sei. Auf diese katholische Kirche war Augustin schon von Jugend auf hingewiesen durch seine fromme Mutter Monica, in sie hinein hatte er sich gerettet aus den Stürmen des Skeptizismus seiner Jugend, in ihr hatte er nach dem Schiffbruch seines innern Lebens den festen Ankergrund des christlichen Glaubens gefunden. So kam es denn, das ihm die katholische Kirche als „die Mutter der Gläubigen", wie er sie so gern nennt, erschien. Diese Bezeichnung, die bei ihm, dem Sohn einer so ausgezeichneten Mutter, noch eine besondere Bedeutung gewinnt, weist allerdings darauf hin, daß er mit seinem Herzen der evangelischen Kirche angehörte, daß er die Fülle der erbarmenden Liebe, die die Kirche in ihrem Mutterherzen trägt, tiefer in seinem Herzen empfunden und erfahren, als mit seinem Verstande aufgefaßt hatte. Aber ein wesentlicher Mangel liegt dennoch darin, daß er den evangelischen Charakter der Kirche in seiner Lehre nicht bestimmter hervorgehoben hat. Besonders fühlbar wird dieser Mangel in der Stellung, die er gegenüber den Donatisten einnahm. Es ist nicht die Idee der Kirche, die Kirche als Gemeinde der Heiligen, der durch Christum Gerechtfertigten, sondern die empirisch-katholische Kirche, die er dem donatistischen Subjectivismus gegenüberstellt, wir dürfen sagen, einen falschen Objectivismus einem falschen Subjectivismus.

Augustin schloß sich in dieser Hinsicht an Cyprian an. Wie Cyprian dem Novatian gegenüber, so eignete Augustin den Donatisten gegenüber der empirischen katholischen Kirche seiner Zeit die in dem Begriff der christlichen Kirche an sich liegenden Eigenschaften zu. Auch Augustin knüpfte die Entwickelung der Kirche an die Entwickelung des Episkopats und konnte daher in der römischen Kirche als der Concentration des Episkopats auch die Verkörperung seines Kirchenbegriffs finden. Allein, wie Cyprian, so setzte auch Augustin bei diesem hierarchischen Organismus der Kirche immer voraus, daß derselbe im Glauben sein wahres Wesen habe, wenn er auch von der sichtbaren Kirche sprach, so hatte er dabei doch die unsichtbare Kirche vor Augen. Daher konnte er in seinem Buch de unitate ecclesiae sagen: „Viele stehen in der Gemeinschaft der Sacramente mit der Kirche und sind doch nicht in der Kirche.“ (c. 74.) Demgemäß wollte er denn auch, daß nicht Petrus, sondern Christus selbst der Fels sei, auf welchen die Kirche gegründet worden, daß Petrus durch das Wort des Herrn als Repräsentant der Gemeinde der Gläubigen bezeichnet worden sei. „Petrus war hier das Bild der ganzen Kirche, welche in dieser Welt durch verschiedene Versuchungen gleichwie Fluthen und Stürme erschüttert wird und doch nicht fällt, weil sie gegründet ist auf den Felsen, von welchem Petrus den Namen empfangen. Denn der Fels heißt nicht so nach Petrus, sondern Petrus heißt so nach dem Felsen, gleichwie nicht Christus nach dem Christen, sondern der Christ nach Christo genannt wird. Denn deswegen spricht der Herr: Auf diesen Felsen will ich meine Kirche gründen, weil Petrus gesagt: Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes. Auf diesen Felsen also, den du bekannt, will ich meine Kirche gründen, denn der Fels war Christus, auf welches Fundament auch Petrus selbst erbauet worden, denn einen andern Grund kann Niemand legen, außer dem, welcher gelegt ist, welcher ist Jesus Christus.“ *) Von dieser auf das Fundament des

---

*) In Joann. evang. tract 124. Cf retract. I, 21.

Glaubens gegründeten Kirche hat Augustin ein mächtiges Zeugniß abgelegt in seiner großartigen Apologie de civitate dei, worin er die Heiligkeit der christlichen Kirche als der Stadt Gottes der Unheiligkeit der Stadt der Welt in den mächtigen Contrasten ihrer geschichtlichen Entwickelung gegenüberstellt.

Wie in dem Apostel Paulus sich die Entwickelung der apostolischen Kirche concentrirt, so concentrirt sich in dem Augustin die Entwickelung der altkatholischen Kirche. Vergleichen wir nun das Paulinische Glaubensbewußtsein von der christlichen Freiheit, als dem Prinzip der christlichen Kirche und der christlichen Ethik, mit dem Augustinischen Glaubensbewußtsein von diesem Prinzip, so ist nicht zu läugnen, daß die Paulinische Freiheit uns in dem Augustin nicht mehr in ihrer ursprünglichen apostolischen Kraft, Fülle und Reinheit entgegentritt, daß dieselbe bereits getrübt ist durch eine gesetzliche Gebundenheit, die den hierarchischen Organismus der Kirche als nothwendige Heilsvermittelung für das Individuum betrachtet. Es hat diese ethische Verirrung ihre dogmatische Wurzel in der Vermischung der Rechtfertigung mit der Heiligung, über die selbst Augustin, dieser größte Glaubenszeuge der altkatholischen Kirche, nicht hinausgekommen ist. Wird nämlich der rechtfertigende Glaube nicht mit bewußter Klarheit und rücksichtsloser Consequenz als der alleinige Grund der Seligkeit hingestellt, sondern durch die Thätigkeit der Heiligung ergänzt, und erst mit dieser Ergänzung zusammen für den wahren Heilsgrund erklärt, so ist eben damit der Glaube bereits gebunden an eine Werkgesetzlichkeit und die Kirche ist nicht mehr die Gemeinschaft des Glaubens, sondern eine Gemeinschaft des Gesetzes, ein gesetzliches Institut, worin die Freiheit des Glaubens gehemmt ist durch die Autorität gesetzlicher Ordnungen. Augustin hat diese unabweisbaren Consequenzen nicht gezogen und nicht ziehen können, weil ihm eben das Prinzip der Rechtfertigung allein durch den Glauben noch nicht in seiner vollen Tragweite aufgegangen war. Vielmehr hat diese Gesetzlichkeit bei Augustin noch ein mächtiges Gegenge-

wicht an der tiefen evangelischen Innerlichkeit seines Christenthums, deren herrlichster Ausdruck sein Kampf gegen die Pelagianische Verflachung der Heilslehre ist. Augustin ist hierin der Repräsentant der gesammten altkatholischen Kirche. Es zeigt sich in der gesammten altkatholischen Kirche bereits ein starker Zug zu einer falschen gesetzlichen Gebundenheit des Glaubens. Aber dieser gesetzliche Zug kann seine verderblichen Consequenzen in der Periode der altkatholischen Kirche noch nicht mit bewußter und voller Kraft entfalten, weil der evangelische Zug des freien Glaubens immer noch mächtig genug ist, solche Consequenzen niederzuhalten, der Gesetzesknechtschaft entgegenzuwirken mit protestantischem Zeugengeist, wie er z. B. in einem Cyprian, dem römischen Bischof gegenüber, so herrlich hervortritt. Die altkatholische Kirche ist allerdings noch bei Weitem nicht protestantisch im Sinne der spätern Reformationskirche, was Luther später von der Freiheit des Christenmenschen und dem allgemeinen Priesterthum der Christen auf Grund der Rechtfertigung allein durch den Glauben ohne des Gesetzes Werke mit der siegreichen Gewalt seines weltüberwindenden Zeugengeistes an's Licht stellte, das war der altkatholischen Kirche noch nicht zum vollen Bewußtsein gekommen und würde sie noch nicht zu fassen vermocht haben.*) Aber die altkatholische Kirche war auch nicht römisch-katholisch, sie war noch viel zu tief gewurzelt in dem Glauben, daß Christus allein der Grund unseres Heils sei, um der Pelagianischen Werkgerechtigkeit nicht einen kräftigen Widerstand entgegenzusetzen und dadurch auch mittelbar einer falschen gesetzlichen Handhabung der Kirchengewalt entgegenzuwirken. Zwei entgegengesetzte Elemente gingen also in der altkatholischen Kirche unvermittelt neben einander her, ein evangelisches und gesetzliches, oder, wenn wir sie mit später aufgekommenen Benennungen bezeichnen wollen, ein protestantisches und ein

---

*) Vgl. Thiersch, Vorlesungen über Katholizismus und Protestantismus, I, S. 181.

römisch-katholisches. Es mußte sich nun eben zeigen, welches dieser beiden Elemente den Sieg über das andere, entgegengesetzte Element davon tragen sollte. Die Geschichte lehrt, daß zunächst das gesetzliche, römisch-katholische Element das Uebergewicht erlangt hat, um sodann später in der Reformation von dem evangelisch-protestantischen Element überwunden zu werden. Daraus ergeben sich die beiden folgenden großen Epochen der kirchlichen Entwickelung. Wir betrachten jetzt, nachdem wir die Periode der apostolischen und der altkatholischen Kirche in ethischer Hinsicht charakterisirt haben, die Periode des Mittelalters in ethischer Hinsicht.

II.

Die Periode der mittelalterlichen Kirche oder die Periode der Störung der christlichen Freiheit durch gesetzliche Gebundenheit.

1. Man bezeichnet diese Periode kurz und treffend als das Mittelalter. Es nimmt eben diese Periode eine mittlere Stellung ein in der Gesammtentwickelung der Kirche, sie hat durchaus keine selbstständige ethische Bedeutung in sich, sie hat nicht dazu beigetragen, die christliche Freiheit tiefer und allseitiger zu erfassen, sondern den falschen gesetzlichen Zug, der in der altkatholischen Kirche bereits hervorgetreten war, weiter ausgebildet, und dadurch die freie Lebensentwicklung der christlichen Kirche gestört und gehemmt. Darum kommt ihr keine andere Bedeutung zu, als die einer Durchgangs- und Uebergangszeit, in der die Kirche unter der Zucht des Gesetzes, an dem Gängelbande der Tradition, unter der Leitung einer äußern Autorität, heranreifte zu dem Mannesalter und Manesbewußtsein der vollen christlichen Freiheit, deren herrlicher Ausdruck die Reformation ist. Das Mittelalter ist die Zeit der Unmündigkeit, und die da meinen, in dem Mittelalter das Ideal der Kirchlichkeit zu finden, wollen in der That nichts Anderes, als die Menschheit zurückversetzen in den Stand der Unmündigkeit, oder, wie wir auch sagen können, in den Stand der Knechtschaft. Denn „so lange der Erbe ein Kind ist, so ist unter ihm und einem Knecht kein Unterschied, ob er wohl ein Herr ist aller Güter, sondern

er ist unter den Vormündern und Pflegern bis auf die bestimmte Zeit vom Vater. Also auch wir, da wir Kinder waren, waren wir gefangen unter den äußerlichen Satzungen" (Gal. 4, 1 ff.).

Man hat oft darauf aufmerksam gemacht, daß die neuen Völker, die mit dem Beginn des Mittelalters in die Kirche eintraten, die germanischen Völker, die nach dem Untergange der antiken griechisch-römischen Welt mit jugendlich frischer, ungebändigter Kraft auf den Schauplatz der Weltgeschichte traten und in ganzen Massen in die Kirche aufgenommen wurden, einer pädagogischen Anstalt bedurften, um in ihre ungebändigte Natur Heiligungskräfte, erziehende Einflüsse aufzunehmen, daß sie nur durch den hierarchischen Organismus der katholischen Kirche gezügelt und gezuchtet werden konnten. Es war dies der Gesichtspunkt, von dem schon der große Apostel der Deutschen, Bonifacius, geleitet ward, wenn er es sich eifrig angelegen sein ließ, die neu bekehrten Volksstämme dem Ansehn der römischen Bischöfe zu unterwerfen, und eben auf ihn ist nicht zum geringsten Theil die Abhängigkeit zurückzuführen, in die die gesammte Kirche Deutschlands den Päpsten gegenüber gerathen ist. Man thut diesem Manne, der bis an seinen Märtyrertod unermüdlich für die Sache Christi und seines Reichs gearbeitet hat, gewiß Unrecht, wenn man ihm deshalb ohne Weiteres einen pfäffischen, tyrannischen Geist beilegt. Bonifaz handelte im Geiste seiner Zeit, so wie früher Cyprian die Einheit der Kirche vertheidigt, und dadurch unbewußt die spätere römische Hierarchie vorbereitet hatte, deren Uebergriffe er doch, wie wir wissen, keineswegs billigte, so glaubte Bonifaz, nur durch das Einheitsband des römischen Papstthums die Völkermassen bändigen zu können, ohne dadurch eine gesetzliche Tyrannei herbeiführen zu wollen. Hätten diese Männer die Gräuel voraussehen können, die aus diesem Abhängigkeitsverhältniß später hervorgingen, sie würden gewiß, so wahr sie lebendige Christen waren, anders gehandelt, sie würden weit mehr erwogen haben, daß es eine menschliche, und darum dem Irrthum und der Sünde unterworfene Autorität war, von der durch solches Verfahren

freie, durch Christum erlöste Menschenseelen abhängig gemacht wurden. Wie der Apostel sagt, daß das Gesetz um der Sünde willen gekommen ist (Gal. 3, 19), so muß man auch sagen, daß das ganze gesetzliche Abhängigkeitsverhältniß der mittelalterlichen Kirche zunächst als ein um der Sünde willen geordnetes göttliches Strafverhängniß zu betrachten ist, als ein Strafverhängniß gegenüber der antinomistischen Zuchtlosigkeit und der falschen Gesetzlichkeit, die in der Kirche schon von ihren ersten Anfängen an als unevangelische, ungöttliche Mächte gewaltet hatten. Die Menschheit sollte, da sie dem Evangelium von der freien Gnade Gottes mit völliger Verzichtleistung auf alles eigene Verdienst und alle eigene Gerechtigkeit sich nicht in voller freudiger Glaubenszuversicht hingegeben, sondern immer noch geschwankt hatte zwischen Gnade und Verdienst, zwischen Evangelium und Gesetz, zwischen Glauben und Werken, nun noch einmal ihre Kräfte versuchen am Gesetz, noch einmal ihre Tüchtigkeit erproben in des Gesetzes Werken, noch einmal den Stachel des Treibers und das Joch der Knechtschaft recht fühlen, um aus eigner Erfahrung das menschliche Unvermögen, die menschliche Erlösungsbedürftigkeit in ihrer ganzen Tiefe zu erfahren, durch das Gesetz dem Gesetze abzusterben, und die Predigt von der Rechtfertigung allein durch den Glauben ohne des Gesetzes Werke, von der göttlich gewirkten Freiheit des Christenmenschen, in ihrer ganzen ungeschwächten Vollkraft nach solchen Vorbereitungen in sich aufzunehmen. So liegt allerdings in der gesetzlichen Zucht, der die Menschheit im Mittelalter unterstellt ward, ein Segen, aber daraus folgt doch keineswegs, daß dieser gesetzliche Zustand an und für sich selber ein Segen gewesen sei, er war ein Segen nur in sofern, als er durch göttliche Gnade dazu diente, eine wahrhaft freie Gestalt der Kirche, ein freies evangelisches Glaubensleben vorzubereiten und anzubahnen.

Träger dieser durch Gesetzlichkeit zur Freiheit fortschreitenden Entwicklung waren die germanischen Völker, die ihrer ganzen natürlichen Anlage nach dazu am meisten befähigt waren. Was die

germanischen Völker von Anfang an charakterisirt, ist ein mächtiges Freiheitsstreben, ein Streben, ihre angestammte Art unabhängig von allen fremden Einflüssen frei entfalten zu können. Bedeutungsvoll steht in den Anfängen der germanischen Geschichte jener gewaltige Freiheitskampf da, in dem die Germanen unter des Arminius Anführung das Joch der römischen Zwingherrschaft zerbrachen und ihre germanische naturwüchsige Art der römischen Unnatur gegenüber standhaft behaupteten. Neben diesem Freiheitssinn und Freiheitsstreben geht aber in den germanischen Völkern ein anderer merkwürdiger Zug her, nämlich das Fidelitätsverhältniß des Dienstgefolges gegen den Dienstherrn, womit eine Selbstbeschränkung jenes Freiheitsstrebens gegeben war. In diesen beiden germanischen Grundzügen lag allerdings eine gewisse natürliche Prädisposition für das Christenthum, die wohl noch höher anzuschlagen ist, als die, die man in ihrer Mythologie hat finden wollen, in dem natürlichen Freiheitssinn ein testimonium animae naturaliter Christianae, eine Weissagung von der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes, in dem Fidelitätsverhältniß ein Vorbild von der Selbstbeschränkung dieser Freiheit in der liebenden Hingabe an Gott und den Erlöser. Aber wie die Natur nie ohne Weiteres in die Gnade übergeht, sondern erst innerlich umgewandelt, innerlich gebrochen werden muß, um durch die Gnade verklärt zu werden, so mußte auch erst jenes natürliche Freiheitsstreben der alten Germanen durch des Gesetzes Zucht seiner ganzen Ohnmacht inne werden, sich selbst zu erlösen, ehe es die volle Mündigkeit der wahren Freiheit zur Darstellung bringen konnte. Die Geschichte der Mission unter den Germanen beweist, daß die natürliche Freiheit aus eigner Kraft der Predigt von der Freiheit des christlichen Glaubens keineswegs bereitwillig entgegen kommt, sondern erst nach schweren Kämpfen zu einem Organ des heiligen Geistes geweiht wird. Es darf uns allerdings nicht Wunder nehmen, wenn der unläugbar rohen Bekehrungsart, die Karl der Große in seinen Sachsenkriegen geltend machte, ein zäher und hartnäckiger Widerstand

sich entgegensetzte, denn eine solche Bekehrungsart war dem Geiste Christi selbst zuwider: nicht durch das Schwert, sondern durch das Kreuz hat Christus die Welt überwunden. Aber man denke an den Widerstand, den mit dem Geiste Jesu Christi gesalbte Zeugen, wie Columban, Kilian, Emmeran, Bonifaz, Ansgar u. s. w., zu überwinden hatten, an ihr Leben voll Kampf, Mühe, Sorge und Gefahr, das die Schlaffheit unserer Tage kaum noch zu verstehen im Stande ist, um sich zu überzeugen, daß die Natur nicht durch sich selbst, sondern erst durch des heiligen Geistes überwältigende Macht und Wirksamkeit zu einem Rüstzeuge der christlichen Glaubensfreiheit tüchtig gemacht wird. Die Natur will eben ihre Freiheit selbstsüchtig behaupten gegenüber der Freiheit aus Gott, die das Evangelium von Christo darbietet; die Natur will ihren eigenen Gelüsten folgen und sich nicht liebend Gotte hingeben. Daher der hartnäckige Widerstand gegen das Evangelium, daher auch die noch immer fortgehende Reaction gegen dasselbe, nachdem es bereits äußerlich angenommen ist. So finden wir bei den bekehrten germanischen Völkern noch lange die Ueberreste des Heidenthums in dem Leben des Volks, allerlei Zauberei und Hexerei, eine brutale Zuchtlosigkeit und ungebändigte Rohheit, der die Kirche mit ihren Sendgerichten und Bußordnungen nur schwach entgegenwirkte. Insbesondere muß die Verweltlichung und Verwilderung des Clerus, bei dem Ehebruch, Trunkenheit u. s. w. im Schwange gingen, unsern Unwillen erregen. Daß in den großen Massen des Volks der neue Glaube so bloß äußerlich angeeignet ward, lag aber eben nicht bloß in der antinomistischen Art der natürlichen Freiheit, sondern auch ganz besonders in der nomistischen Richtung, der die kirchliche Praxis verfallen war. Die Kirche trat diesen Völkern vorzugsweise als Gesetzgeberin entgegen, als Zuchtmeisterin, als Regentin, mit gesetzlichen Satzungen, mit äußern Zuchtmitteln, Strafen u. s. w. Nun liegt es aber eben in dem Wesen des Gesetzes, daß es das Leben nur äußerlich in eine andere Form bringen kann, aber nicht vermag es innerlich zu

erneuern. Wie tief das innere Gemüthsleben des germanischen Volks den evangelischen Glaubensinhalt der Kirche sich zu assimiliren und wieder zu reproduciren vermochte, das beweist die altgermanische Messiade, der angelsächsische Heliand, worin das Evangelium in deutsches Fleisch und Blut übergegangen ist. Aber eine solche innerliche Aneignung stand doch im Allgemeinen isolirt da, für die Massen war das Christenthum mehr eine äußere Satzung, als Gegenstand der innern Glaubenserfahrung, weil eben die ganze Gestalt der Kirche immer entschiedener zu einem gesetzlichen Institut zu werden angefangen hatte. Was dem Christenthum Eingang verschaffte bei den Heiden, das war nicht die gesetzliche Gestalt des Kirchenwesens, sondern die Macht des Evangeliums, die in einzelnen großen christlichen Sendboten dieser Periode noch so herrlich hervorleuchtet, wie ein himmlisches Licht auf dunkelm Grunde. Eine der herrlichsten Erscheinungen dieser Art ist Ansgar, dessen Persönlichkeit auf einen heidnischen König, den König Horik von Dänemark, einen so mächtigen Eindruck gemacht hatte, daß er von ihm schrieb: „Ich habe in meinem Leben nie einen so guten Mann gesehen, und bei Keinem so große Treue gefunden.“ Das Werk des heiligen Geistes hat in einzelnen Persönlichkeiten und in einzelnen Kreisen seinen Fortgang gehabt auch in Zeiten allgemeiner kirchlicher Entartung, gleich einem Feuer, das unter der Asche fortglimmt, um dereinst wieder hervorzubrechen in hell lodernden Flammen. Daß das verwilderte Mönchthum namentlich auf Karls des Großen Betrieb einer strengern Zucht unterworfen ward, indem den Klöstern die Pflicht auferlegt ward, Schulen zu errichten und gelehrte Studien zu treiben, war allerdings der frühern Zuchtlosigkeit gegenüber, die namentlich in der rohen Zeit des Uebergangs von der Merowinger- zur Karolingerherrschaft überhand genommen hatte, ein Fortschritt, eine Verbesserung, aber eben nur eine äußere. Dasselbe gilt von der Reformation und Reorganisation des gesammten Mönchthums, die durch Benedict von Aniane unternommen ward. Durch solche Verbesserungen wurde dem Antinomismus

allerdings gewehrt, aber der falsche Nomismus, der in dem Mönchthum von Anfang an lag, wurde dadurch natürlich nicht überwunden. Es wurde ein neuer Lappen auf ein altes Kleid gesetzt, neuer Most in alte Schläuche gefüllt. Man erkannte nicht, daß das ganze Kirchenwesen einer durchgreifenden, nicht bloß die Außenseite umgestaltenden Verbesserung bedurfte. Aber es mußte erst das kirchliche Verderben seine volle Macht entfalten, ehe man auf den Gedanken kam, daß die Kirche einer Reformation an Haupt und Gliedern bedürfe.

2. Der falsche Nomismus, der die ganze Entwicklung des kirchlichen Mittelalters durchzieht, findet seinen gewaltigsten weltgeschichtlichen Ausdruck im Papstthum. Thiersch nennt in seinen Vorlesungen das Papstthum „das größte organische Gewächs der Weltgeschichte" *). Man könnte es richtiger das größte unorganische Gewächs der Weltgeschichte nennen, oder vielmehr der Kirchengeschichte. Man braucht nicht blind zu sein gegen die Macht der geschichtlichen Consequenz, die in dem Papstthum ihren Ausdruck gefunden hat, eine Consequenz, die der katholische Theologe Möhler mit viel Scharfsinn in seiner Schrift über die Einheit der Kirche an's Licht zu setzen gesucht hat. Aber man muß doch bedenken, daß eine Lüge dadurch nicht zur Wahrheit wird, daß sie consequent sich weiter entwickelt, daß ein Mechanismus dadurch noch nicht organisch wird, daß er, äußerlich angesehen, eine organische Entwicklung zu haben scheint. Das Papstthum ruht von Hause aus auf der grundfalschen Vorstellung, daß das Christenthum ein neues Gesetz und die Kirche Jesu Christi eine Gesetzesanstalt sei, und daher in demselben Sinne einer äußern Regierung bedürfe, wie der weltliche Staat. Diese grundfalsche Vorstellung kann eine großartige Politik erzeugen, kann auch in höherer Hand dazu dienen, antinomistische Willkür zu unterdrücken, aber die Kirche mit einem

*) Vorlesungen, I, S. 218.

wahrhaft geistlichen Leben zu erfüllen, vermag sie nimmermehr; sie bleibt bei aller geschichtlichen Consequenz und politischen Bedeutung eine Lüge, die überwunden werden muß. Dies lügenhafte System hat in den Pseudoisidorischen Decretalen einen folgerechten Ausdruck gefunden. Mag immerhin in diesen Decretalen ein Versuch vorliegen, eine erlogene Vergangenheit zur Grundlage der kirchlichen Zukunft zu machen, gewiß ist, daß durch diese Decretalen dem gesammten falschen anstaltlichen Wesen, das seit Jahrhunderten schon in der Kirche sich festgesetzt hatte, der Stempel der Autorität aufgedrückt ward. Ob dieser Stempel ächt oder unächt war, darnach ward nicht gefragt, es kam eben nur darauf an, eine Autorität zur Geltung zu bringen, und als geschichtlich zu legitimiren, um die Kirche wieder unter das gesetzliche Joch fangen zu können. Nach diesen Decretalen steht, über das weltliche Regiment unendlich erhaben, das geistliche Regiment da, von Christo selbst zum Ordner der Welt eingesetzt. Das geistliche Regiment culminirt in dem Stuhl Petri. Die Bischöfe verhalten sich zum Papst, wie sich zum Petrus die andern Apostel verhielten. Die Beschlüsse von Provinzialsynoden bedürfen der päpstlichen Bestätigung, alle causae majores, namentlich alle Klagen gegen Bischöfe, gehören vor die päpstliche Gerichtsbarkeit. Kein Kleriker ist einem weltlichen Gericht unterworfen, kein Laie hat das Recht, als Kläger gegen einen Geistlichen aufzutreten. Die Priester sind die familiares dei, die spiritales, die Laien dagegen die carnales. Dieses ganze lügenhafte System, das, unter dem nichtigen Vorwand, Ordnung in die kirchlichen Verhältnisse zu bringen, der hierarchischen Willkür Thür und Thor öffnete, und das Gemeindeleben in der Wurzel zerstörte, war natürlich eine vortreffliche Handhabe der päpstlichen Anmaßung und Herrschsucht, und wurde von einem so ausgezeichneten kirchlichen Politiker, wie Nikolaus I. war, unter den politischen Wirren der Zeit sofort benutzt, die päpstliche Autorität mit einem geschichtlichen Heiligenschein zu umgeben. Das Ziel des päpstlichen Strebens konnte in dem falschen Licht der Isidorischen Decretalen sich immer

sichrer dahin bestimmen, eine kirchliche Universalmonarchie zu begründen, in die jedes neu christianisirte Land als eine neu eroberte Provinz aufgenommen ward. Es kam dabei darauf an, die landesherrlichen Interessen der einzelnen Länder mit den päpstlichen Interessen zu verbinden. Nach Aufrichtung des römischen Kaiserthums deutscher Nation kam es demgemäß besonders darauf an, sich mit demselben in Verbindung zu setzen, einen Bund der geistlichen Gewalt mit der weltlichen Gewalt einzugehen. Wenn das geistliche Haupt an dem weltlichen Haupt einen erwünschten äußern Stützpunkt fand, so erlangte andererseits das weltliche Haupt eine erwünschte geistliche Glorie, wenn es sich mit dem geistlichen Haupt verband, so daß eine doppelseitige Politik sich hier freundlich begegnen konnte. Solch ein Zusammentreffen von weltgeschichtlicher Bedeutung fand Statt bei Karls des Großen Krönung durch den Papst am Christfeste 800, wovon schwer zu sagen ist, wer mehr dabei gewann, der Papst oder der Kaiser, der Papst, indem er als der geistliche Vater erschien, dessen Autorität allein die weltliche Gewalt heiligen konnte, oder der Kaiser, indem er scheinbar von höherer Hand eine geistliche Weihe empfing, die er im Grunde doch nur sich selbst verlieh durch fremde Hand. Es war jedenfalls heilsam, daß das Papstthum an der Metropolitangewalt in den einzelnen Landeskirchen ein Gegengewicht hatte. Nikolaus I. und Hinkmar von Rheims zeigen durch ihren Gegensatz, daß in einer einzelnen Landeskirche immer noch Freiheit und Selbstständigkeit gegenüber der päpstlichen Anmaßung sich geltend machen konnte, aber freilich nur in energischen Persönlichkeiten, die zu allen Zeiten selten sind. Auch kam viel darauf an, ob die fürstliche Gewalt kräftig genug war, die Metropolitangewalt genügend zu schirmen und zu schützen. Karls des Großen Regiment, das mit dem kräftigsten Geiste alle germanischen Völker unter seinem Scepter zu vereinigen und zu civilisiren suchte, konnte päpstlichen Uebergriffen schon widerstehen, denen die Charakterschwäche seiner Nachfolger nicht mehr gewachsen war.

3. Blicken wir nun auf die Entwicklung der kirchlichen Wissenschaft, wie dieselbe bis zum Ende der karolingischen Periode sich gestaltet, so dürfen wir uns nicht wundern, daß keine bedeutende ethische Kraft von ihr ausgeht, weil eben die rechte kirchliche Basis ihr fehlt. Die theologischen Lehrstreitigkeiten, der Abendmahlsstreit des Paschasius Radbert und der Gottschalksche Prädestinationsstreit, die beiden bedeutendsten Lehrstreitigkeiten dieser Zeit, waren nicht geeignet, ein reformatorisches Salz für das Gemeindeleben zu werden. Dasselbe gilt von der mystischen Theologie des Areopagiten Dionysius, die schon wegen ihrer pantheistischen Grundanschauungen keine gesunde ethische Richtung hervorzubringen vermochte. Diese mystische Theologie ist aber deswegen ein merkwürdiges Zeichen der Zeit, weil sie zeigt, daß eine pantheistische Weltanschauung mit einer hierarchischen kirchlichen Anschauung sehr wohl Hand in Hand gehen kann. Das göttliche Wesen, das den Urgrund alles Seins bildet, hat sich nach dieser Theologie in äußerer Darstellung zweifach symbolisch verhüllt, einmal in der unsichtbaren, dann in der sichtbaren Welt. Die symbolische Verhüllung in der unsichtbaren Welt ist die himmlische Hierarchie, eine göttliche Ordnung, die viele Stufen in sich schließt (Seraphim, Cherubim, Herrschaften, Mächte, Fürstenthümer u. s. w.). Wie in dieser himmlischen Hierarchie die Bewegung des göttlichen Lebens von Oben nach Unten geht, so geht in der ihr entsprechenden kirchlichen Hierarchie die Bewegung von Unten nach Oben, es findet in der kirchlichen Hierarchie die Rückkehr alles endlichen Lebens in seinen absoluten Urgrund Statt, und zwar in den drei Stufen der Reinigung, der Erleuchtung und der Vollendung. Das Sacrament der Taufe entspricht der ersten Stufe der Reinigung, die Eucharistie der Stufe der Erleuchtung, die Weihe des Salböls (Priesterweihe) der Stufe der Vollendung. Diesen Stufen entsprechen die drei Ordnungen der Priester. Die Ordnung der Liturgen ist eine reinigende und sondernde, die durch die erste weihende Kraft die Ungeweihten

reinigt, die Ordnung der Priester eine erleuchtende, die die Gereinigten zum Lichte führt, die Ordnung der Hierarchen eine vollendende, die die Erleuchteten vollendet durch göttliche Anschauung. Dieser dreifachen Gliederung des Priesterthums entsprechen die Ordnungen der Gemeinde. Die Ordnung der zu Reinigenden wird zwar durch das Priesterthum gestaltet und gebildet, belebt und gestärkt, ist aber doch noch nicht zu einer ganz heiligen Umkehr gelangt. Höher steht die Ordnung des heiligen Volks, das, von allen Flecken gereinigt, bereits Zutritt hat zu dem schauenden Wesen und der schauenden Kraft, und voll heiliger Wonne zu der göttlichen Liebe der Wissenschaft sich erhebt. Am höchsten aber steht die heilige Ordnung der Mönche, die, in voller Reinheit stehend, durch die gotterfüllten Erleuchtungen und hierarchischen Ueberlieferungen empor geführt wird zur vollkommensten Weihung.*) Es ist die Kirche des Pantheismus, die in diesem mystischen System uns vorgeführt wird. Das Absolute, das in dieser Hierarchie stufenweise vom Himmel zur Erde sich herabsenkt und ebenso stufenweise von der Erde zum Himmel zurückkehrt, ist ein philosophischer Ausdruck der kirchlichen Praxis des Katholizismus, in der der Papst als Stellvertreter Gottes eben jenes Absoulte in menschlicher Gestalt ist, das durch die verschiedenen Ordnungen des Priesterthums hindurch von seiner himmlischen Erhabenheit sich zur Erde herabläßt, um die irdische Menschheit durch diese Ordnungen mit sich in Verbindung zu setzen und beziehungsweise theilnehmen zu lassen an den Ausströmungen seiner Herrlichkeit. Die pantheistische Grundanschauung dieser Mystik wurde speculativ fortentwickelt durch Johannes Scotus Erigena, den größten Repräsentanten der Wissenschaft des beginnenden Mittelalters, der aber auf einsamer Höhe, unverstanden von seiner Zeit, dastaud wie eine Weissagung auf spätere Wissenschaft. „Die Wissenschaft will eine Universalität der Erkenntniß, und kann sich nur dann als vollendet ansehen, wenn sie

*) Vgl. Helfferich, christliche Mystik, I, S. 130 ff.

das Universum, so viel es möglich ist, begriffen hat. Der menschliche Geist, wie einer (Keppler) gesagt, der selbst Weltgesetze auffand, der menschliche Geist will die Gedanken Gottes nachdenken. In solchen Denkern concentrirt sich Alles zum System, denn das ist eben ihr Beruf, das allverbreitete Wissen mit jenem, das sie aus sich selbst erzeugen, zu Systemen zu erheben, und dadurch zu bewahrheiten. Nach dem lebendigen Begriff, der in ihnen ist, wollen sie gestalten, bis sie zur Idee vorgedrungen sind, in der das Ideale mit dem Realen eins ist, der Gedanke mit der Welt." So hat Staudenmaier die philosophische Bedeutung der Speculation des Erigena vortrefflich charakterisirt.*) Die universelle Tendenz der Wissenschaft wird in Erigena zum Pantheismus, der freilich bei ihm noch gemildert wird durch den Einfluß eines christlichen Bewußtseins. Der Grundgedanke seiner Schrift de divisione naturae ist, daß die Natur, d. h. der Inbegriff alles Seienden und Nichtseienden, in einer vierfachen Existenzform sich darstellt, nämlich als natura creatrix non creata, d. h. Gott als die schöpferische Potenz alles Seins und Nichtseins, ferner als natura creatrix et creata, die ewigen Weltgedanken Gottes, die ewigen Urbilder alles Geschaffenen, deren Träger der Logos ist, sodann die natura creata non creans, die zeitliche Welt als die sichtbare Verwirklichung der göttlichen Idealwelt, und die natura nec creata nec creans, Gott als Endziel alles Geschaffenen. Gott erscheint also hier als das Wesen, von dem und durch den und zu dem alle Dinge sind, die ganze Welt als eine Theophanie, die ganze Weltentwicklung als eine Theogonie. Das individuelle Leben vermag seine Freiheit und Selbstständigkeit in diesem ἓν καὶ πᾶν nicht zu behaupten, es ist eben nur ein verschwindendes Moment in dem theogonischen Weltprozeß. Auch das Böse hat keine selbstständige Bedeutung, es ist nicht der widergöttliche Gegensatz des Guten, sondern die nothwendige Folie, an welcher es sich entwickelt. Das Böse, als solches in seinem Fürsichsein,

---

*) Joh. Scotus Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit, S. 210.

existirt im Zusammenhange des Ganzen gar nicht. Es besteht eben in seinem Fürsichsein nur darin, daß der Mensch sich nicht hingibt dem Ganzen, seine individuelle Unterschiedenheit von dem allgemeinen göttlichen Leben festhalten will. Dagegen zeigt sich die wahre Sittlichkeit in der Hingabe an das Allgemeine, in der Aufhebung der individuellen Schranken zur schrankenlosen Gemeinschaft mit Gott. Der ethische Prozeß der Menschheit entspricht dem ethischen Prozeß der Gottheit. Wie die Gottheit sich selbst entäußert in der Schöpfung der Welt, so muß die Menschheit wiederum sich selbst entäußern in der Heiligung, damit Gott sei Alles in Allem.

4. Bedeutungsvoll steht dieser wissenschaftliche Pantheismus am Eingange des Mittelalters. Es geht nämlich durch das ganze Mittelalter ein pantheistischer Zug, der seit dem Ende des karolingischen Zeitalters immer entschiedener hervortritt. Das Mittelalter ist eine Restauration des heidnischen Pantheismus, dem in der Hierarchie eine judaistische Richtung gegenübersteht, ohne jenen jedoch überwinden zu können. Es erwacht im Mittelalter auf's Neue das heidnische Streben, das Göttliche zu vermenschlichen, das Unendliche hineinzuziehn in die Endlichkeit, das Unendliche zu erfassen in endlichen Formen. Das mittelalterliche Kaiserthum ist ein großartiger Versuch, die weltliche Gewalt der Kirche gegenüber zum Träger göttlicher Machtvollkommenheit zu machen. Die Hohenstaufen und insbesondere Friedrich II. sind die charaktervollsten Repräsentanten dieses Strebens. Der tragische Untergang der Hohenstaufen zeigt die Nichtigkeit desselben. Ein Streben nach absoluter Machtvollkommenheit ruft nothwendig aber auch Gegenwirkungen hervor. So sehen wir denn in dem mittelalterlichen Ritterthum eine mächtige Subjectivität sich jener absoluten Machtvollkommenheit gegenüber behaupten, die subjectiven Zwecke der Liebe und Ehre in Kämpfen, Irrfahrten, Abentheuern u. s. w. mit schrankenloser Willkür verfolgen. Wir sehen in dem freien Bürgerstande ein mächtiges Streben nach öffentlicher Freiheit und

Gerechtigkeit, nach Freiheiten und Gerechtsamen. Wir sehen in den Kreuzzügen eine schrankenlose Macht der Empfindung, von welcher ergriffen, Hunderttausende mit der Befreiung des heiligen Grabes von der Gewalt der Ungläubigen zugleich die eigene Seele von der Gewalt der Sünde zu befreien glauben. Wir sehen die Völker einer sinnlichen Frömmigkeit hingegeben, die in Wallfahrten die Unterpfänder der göttlichen Gnade, in Reliquien die Zeugen einer heiligen Vergangenheit, in den Gottesurtheilen göttliche Offenbarungen, in dem Heiligendienst eine Apotheose menschlicher Heiligkeit, in dem Marienkultus eine Apotheose menschlicher Liebe sich zu bilden sucht. In allen diesen Lebensäußerungen zeigt sich jener pantheistische Zug, der das Göttliche aus seiner überweltlichen Erhabenheit herabzuziehen sucht in die sinnenfällige Natur, und so es sich sinnlich nahe zu bringen sucht. Aber dieses Streben bleibt ein erfolgloses. Die Sinnlichkeit wird dadurch nicht veredelt, daß man sie mit einem Heiligenschein umgibt. So sehen wir denn im Mittelalter neben einer idealen, über das Sinnliche sich erhebenden Richtung den üppigsten Sinnengenuß sich entfalten. Diese doppelseitige Richtung spiegelt sich ab in der mittelalterlichen Poesie.*) Wolfram von Eschenbach ist ein großer Repräsentant jener idealen Richtung, er hat in seinem Parcival den ernsten Kampf des christlichen Lebens um das Kleinod der Erlösung durch das Blut des Gottessohnes mit dem ganzen Tiefsinn seines reichen Dichtergeistes dargestellt. Auf der andern Seite hat Gottfried von Straßburg die Emanzipation des Fleisches mit dem Zauber einer üppigen Poesie in seinem Tristan und Isolde dargestellt, so zu sagen ein Wieland des Mittelalters. Sinnvoll hat die mittelalterliche Baukunst in ihren großartigen Schöpfungen die Ueberwindung dieser fleischlichen Richtung durch jene ideale Richtung dargestellt. In dem unheimlichen Gewürm, in den dämonischen Gestalten, in der Drachenbrut,

*) Vgl. Vilmar, Literaturgeschichte, Theil I.

die die Pfeiler und Postamente tragen, erkennen wir den finstern Naturgrund, das Reich des Bösen, das durch die himmlische Geistesmacht überwunden wird, welche in den mächtigen Strebepfeilern zum Himmel emporstrebt.

5. Wie wir in dem Streben des Mittelalters, das Unendliche zu ergreifen und sich zu vergegenwärtigen in endlicher Gestalt, das Göttliche zu vermenschlichen und das Menschliche zu vergotten, eine Restauration des heidnischen Pantheismus erblicken müssen, so begegnet uns in der geistlichen Weltherrschaft des Papstthums und in seinem Priestercultus eine Restauration des Judaismus, der alttestamentlichen Theokratie und der alttestamentlichen Cultusordnung. Wie in jenem pantheistischen Streben ein subjectivistischer Freiheitssinn sich entbindet, der unabhängig von bindenden Normen seinen subjectiven Gelüsten folgen will und daher in die wunderlichsten Abenteuerlichkeiten, aber auch in brutale Willkühr verfällt, so offenbart sich in der kirchlichen Hierarchie eine falsche Gesetzlichkeit, die an sich nicht minder willkürlich, wie jene falsche Freiheit, darum aber noch gefährlicher ist, als jene, weil sie ihre Willkür verschanzt und versteckt hinter einer göttlichen Autorität, hinter göttlichen Privilegien und göttlichen Ordnungen, auf die sie sich zu stützen, mit denen sie sich zu umgeben sucht. Betrachtet man das Papstthum des Mittelalters auf dem Höhepunkt seiner Entwickelung, wie es in einem Gregor VII. und Innocenz III. sich darstellt, im Lichte des christlichen Glaubens, so kann man nicht anders urtheilen, als daß in ihm der willkürlichste Subjectivismus als objective göttliche Ordnung sich geltend zu machen sucht. Seitdem Gregor VII. die dreifache Krone triumphirend auf sein stolzes Haupt gesetzt hatte, war ein Geist zur Herrschaft gelangt, der das Reich Jesu Christi, das nicht von dieser Welt ist, ganz wie ein weltliches Reich behandelte, die erlösten Gewissen durch Menschensatzungen knechtete und nicht das Gesetz des Glaubens, sondern die Politik als oberste Regel seines Verfahrens ansah. Mit

Recht sagt Augusti: „Seit Gregor VII. gibt es auf lange Zeit im Grunde nur Einen Papst. Die Individualität der Person kommt wenig mehr in Anschlag bei der Totalität eines zur höchsten Consequenz gesteigerten Systems. Es ist Hildebrands Geist, der durch Urban II. auf der Versammlung zu Clermont (1095) den ersten Kreuzzug beschließt, durch Hadrian IV. (1154) den muthigen Arnold von Brescia erwürgen und durch den kühnen Innocenz III. (1198 bis 1216) das Decretum Gratiani sanctioniren, den Dominicaner-Orden gründen, die furchtbare Inquisition einführen und gegen die unglücklichen Waldenser und Albingenser einen Kreuzzug gebieten läßt." *) Man braucht nicht blind zu sein gegen die Sittenlosigkeit des Clerus, gegen die rohe Willkür und die despotischen Uebergriffe der weltlichen Macht, die dem Papstthum gegenüberstanden, man braucht sich auch nicht zum Gewissensrichter der einzelnen Päpste aufzuwerfen, muß aber jedenfalls scharf und bestimmt hervorheben, daß dieses ganze System von geistlicher Macht ein durch und durch lügenhaftes, willkürliches System war. Dies ist um so mehr nöthig, je mehr man neuerdings wieder Versuche gemacht hat, die Päpste zu Rüstzeugen Jesu Christi zu machen. Wir können nicht anders urtheilen, als daß unsere älteren Theologen und vorab die Reformatoren auch hier weit richtiger gesehen haben, als unsere neuere „organische" Geschichtsbetrachtung, die Alles, was einmal wirklich gewesen ist, auch als sittlich nothwendig zu begreifen sucht, wenn jene nämlich in den Päpsten nicht Rüstzeuge Jesu Christi, sondern Rüstzeuge des Teufels, in dem Papstthum die Erscheinung des Antichrists sahen. Man muß sich durch das äußere heilige Ansehen, durch sein geistlich gleißnerisches Wesen nicht blenden lassen. Auch der Antichrist wird ja nach der Schrift eine solche äußere gleißnerische Heiligkeit zur Schau tragen, er wird nicht außerhalb des Tempels Gottes, sondern gerade im Tempel Gottes sein Unwesen treiben, seine verführerische Macht wird gerade in der Scheinheiligkeit bestehen, mit der er sich umgibt. In der That besteht

*) Dogmengeschichte, S. 81.

nach der Schrift das Wesen des Menschen der Sünde in der diabolischen Selbsterhebung, die sich selbst mit dem Vorgeben, Gott zu sein, in den Tempel Gottes setzt, und vergleicht man mit dieser Darstellung das Wesen des Papstthums, so ist gar nicht zu läugnen, daß das Papstthum, wenn auch nicht die schließliche, vollendete, so doch eine und zwar schon sehr bedeutende Erscheinungsform des Antichristenthums ist. Was will denn das Papstthum anders sein, als ein Vicegott, als Stellvertreter Gottes auf Erden, dessen Wille das göttliche Gesetz der Kirche, dessen Verstand infallibel ist, als eine göttliche Autorität, von der das Wort Gottes erst seine Kraft und sein Ansehen empfängt, als göttlicher Schiedsrichter und oberster Lehnsherr der weltlichen Gewalt, von dem diese erst ihre Weihe und göttliche Sanction empfängt, wie der Mond sein Licht empfängt von der Sonne? Es gibt nach den Begriffen des Papstthums keine andere Gemeinschaft mit Gott, als die durch das Papstthum vermittelte, nicht Christus, sondern der Papst ist der wahre Mittler der Menschheit, der größeste Gottesdienst, die Hauptpflicht, die Krone aller Tugenden ist daher der Gehorsam gegen den Papst. Die römische Hoftheologie bildet die oberste Instanz der Sittlichkeit. Es ist klar, daß die sittliche Freiheit durch dieses System gefangen genommen ward unter das knechtische Joch hierarchischer Satzungen, die keinen andern Zweck verfolgten, als Befestigung der Hierarchie, und keine anderen Interessen, als die Interessen des Egoismus, wenn auch immerhin mit viel geistlichem Schein und erlogener Heiligkeit. Das Papstthum war es, das zunächst die Geistlichkeit loszumachen suchte von dem Zusammenhang mit der Welt durch den Cölibat, um sie eben dadurch als einen von der Welt geschiedenen Stand desto fester an sich zu knüpfen, und das aus gleichem Grunde sich nicht scheute, die göttliche Einsetzung des Sacraments anzutasten und den Laien den Kelch zu entziehen, das Papstthum war es, das keine freie evangelische Entwickelung des Gemeindelebens zulassen wollte, wie seine Stellung zu den Waldensern hinlänglich zeigt, das religiöse Erweckungen nur dann gelten ließ, wenn es selbst sie zu geistlichen

Orden organisiren konnte, also sie an seinem Gängelbande hatte, das Papstthum war es, das Gesetze über Gesetze gab, um die Völker und ihre Fürsten unter Mosis Joch zu beugen und die Ungehorsamen schonungslos mit dem Bannstrahl traf, selbst aber über alle göttlichen und menschlichen Gesetze sich hinwegsetzte ohne Furcht vor dem göttlichen Gericht, wenn es darauf ankam, seine Herrschsucht zu befriedigen und seine Macht zu erweitern.

6. Im innigen Zusammenhang mit dem Papstthum entwickelte sich der gesammte Priestercultus der mittelalterlichen Kirche. Dieser Zusammenhang zeigt sich am klarsten bei dem Höhepunkt des mittelalterlichen Cultus, bei dem Meßopfer. In dem Meßopfer setzt sich nämlich die versöhnende Thätigkeit Christi in der Kirche fort, die Kirche des Mittelalters behauptete in der Messe eben dasselbe zu opfern, was Christus geopfert hat, sie erhob die Messe zu einem ganz eigentlichen Sühnopfer für Lebendige und Todte. Das Meßopfer kann diese Bedeutung natürlich nur behaupten durch die Transsubstantiation, durch die Verwandlung der Substanz der einzelnen Hostie in die Substanz des Leibes Christi. Wie das Papstthum durch sein Regiment Christi Person aus ihrer mittlerischen Stellung verdrängt, so nimmt das Priesterthum durch das Meßopfer dem Werke Christi seine mittlerische Bedeutung, indem es durch sein sacramentliches Thun erst Christi Versöhnung kräftig werden läßt. Durch das Meßopfer umgab sich das Priesterthum mit einer göttlichen Glorie. Die Priester erschienen in der Messe als übermenschliche Wesen, die dem Laien den Zutritt zur Himmelsthür erst verschafften. So bildete sich denn in dem Volk der verderblichste Aberglaube aus, der an leere Gebräuche und an einen mechanischen Gottesdienst sich hing und auf ein elendes Pfaffenthum sich stützte, denn das Volk glaubte eben die ewige Seligkeit nicht sichrer erlangen zu können, als wenn es sich so blind und so fest, als möglich, an seine Priester hielt, auch wenn diese in der gräulichsten Unwissenheit und Zuchtlosigkeit dahinlebten. Das

Bewußtsein von dem allgemeinen geistlichen Priesterthum der Christen erlosch je mehr und mehr, man dachte nicht mehr daran, daß das ganze Leben der Christen ein priesterlicher Dienst, ein ununterbrochener Gottesdienst sein solle, sondern glaubte durch allerlei selbsterwählte Werke sich mit Gott abfinden zu können. Das häufige Beten an der Leitung des Rosenkranzes, Almosengeben, fromme Stiftungen und Schenkungen an Kirchen und Klöster, Fasten und Enthaltung von gewissen Speisen, körperliche Büßungen und Geißelungen — solche Aeußerungen einer judaistischen Werkheiligkeit hielt man für den rechten Weg, sich mit Gott zu versöhnen und für begangene Sünden genug zu thun, darin suchte man die wahre Frömmigkeit. Ueberdies befand sich im Schooß der Kirche ein Schatz überflüssiger, von den Heiligen durch ihre Erfüllung aller göttlichen Gebote vollbrachter guter Werke, von welchen überfließenden Verdiensten der päpstliche Ablaß den Bedürftigen mittheilte. Von einer Sittlichkeit des bürgerlichen Lebens, die alle Christen vermöge ihres Glaubens gleichermaßen beweisen konnten, war gar keine Rede mehr, die wahre Sittlichkeit bestand in nichts Anderem, als in der Losreißung von allen socialen Lebensverhältnissen, als von einem gemeinen Thun und Treiben, in einer Verschmähung jedes bestimmten Pflichtberufs, in einer Verachtung der gottgeordneten Sphären ethischer Bethätigung, in der Befolgung und Ausübung der sogenannten evangelischen Rathschläge, die den gewöhnlichen Geboten entgegengestellt wurden, in dem Eintritt in einen besondern Stand der Vollkommenheit, der durch die Gelübde des Gehorsams, der Armuth und Keuschheit sich von der Welt absonderte und abschloß. Wir wollen nicht darauf hier ein besonderes Gewicht legen, daß diese Gelübde meistens nur gethan wurden, um nicht gehalten zu werden, daß dieser angebliche Stand der Vollkommenheit zu einer wahren Carricatur ward, indem er das Gegentheil von dem wirklich war, was er seiner Idee nach sein sollte. Wir müssen aber desto bestimmter hervorheben, daß diese ganze Idee einer solchen absonderlichen, über die göttlichen Gebote sich erhebenden Vollkommenheit eine grund-

verkehrte war, daß sie eine selbsterwählte und selbstgemachte Heiligkeit an die Stelle der wahren Heiligkeit setzte, die allein aus dem Glauben kommt und die alle Christen vermöge dieses Glaubens beweisen können, ein Jeglicher in seinem Stand und Beruf. Ein Dominicus und Franciscus, die Stifter der beiden einflußreichsten Mönchsorden, mögen als Heilige gefeiert werden von ihrem Geschlecht, wahre Heilige sind sie nicht, ihre Heiligkeit ist nicht hervorgegangen aus dem Geiste des Glaubens, sondern aus dem Geiste der Selbstgerechtigkeit, die nicht auf Gottes Wort sich stützt, sondern auf Menschensatzungen. Von diesem Mönchswesen ist eine ganze Sündfluth von Scheinheiligkeit ausgegangen in die Welt. „Seitdem vom dreizehnten Jahrhundert an alle bisherigen Mönchsorden verdrängt worden waren von den zwei neu entstandenen der Dominicaner und Franciscaner, war auch Europa bald von ihnen bevölkert, und es gab keinen nur einigermaßen wichtigen gelehrten Beruf, den sie sich nicht anmaßten, und keine Angelegenheit im Staat und in der Kirche, worein sie sich nicht mischten. Aus diesen Bettelmönchsorden gingen Prediger, Beichtväter, Moralisten, Casuisten, Ketzerjäger, Inquisitoren und Kreuzprediger, Ablaßverkäufer und Prokuratoren bei päpstlichen Brandschatzungen, Missionare, Professoren, scholastische Philosophen und Theologen, Gesandte, Staatsmänner, arme Bettler und Büßende, Wunderthäter und Heilige hervor. An ihnen gewann der römische Stuhl die brauchbarsten Träger und Stützen, der kirchliche Lehrbegriff die hitzigsten Vertheidiger, das kanonische Recht die eifrigsten Verfechter. Nur das Evangelium und seine Moral fand an ihnen nicht sonderliche Verehrer.“ *)

7. So war denn die Kirche bei aller äußern Machtvollkommenheit ihres Regiments und bei allem äußern Glanz ihrer Ceremonien im Zustande tiefster sittlicher Ohnmacht und sittlicher Versin-

*) Marheinecke, Geschichte der christl. Moral vor d. Reformation. S. 141 ff. Vgl. auch Theiner, die Einführung der gezwungenen Ehelosigkeit bei den christl. Geistlichen. Band 2.

sterung. Friedrich Mecum, Prediger und Superintendent in Gotha, ein treuer Gehülfe der Reformatoren, hat in seiner Reformationshistorie diesen einer Reformation im höchsten Grade bedürftigen Zustand der Kirche vortrefflich geschildert. „Das Papstthum," sagte er, „ist ein solch abscheulich und scheußlich Thier gewesen, daß es von Paulo und Johanne kaum genug hat können beschrieben werden. Mit dem Leiden und Verdienst Jesu Christi ging man wie mit leeren Geschichten oder Homeri Fabeln um. Vom Glauben, womit Christi Gerechtigkeit und Heiligkeit, sammt der Erbschaft des ewigen Lebens ergriffen wird, war Alles stille. Christus wurde beschrieben als ein strenger Richter, der Alle, die sich nicht mit Fürbitte der Heiligen und päpstlichem Ablaß versehen, verdammen werde. Deshalb setzten sie an Christi Stelle Fürbitter und Heilande, als die Jungfrau Maria, wie die Heiden ihre Göttin Diana, hiernach andere Heiligen, deren die Päpste immer neue machten. Lehrten doch dabei auch, dieselben bitten für uns nicht, wo man sich nicht um sie oder die von ihnen gestifteten Orden verdient gemacht. Dabei ward gezeigt, mit welchen Werken solches zu erhalten sei. Doch ward Nichts von den rechten guten Werken, welche Gott in seinen heiligen zehn Geboten und von allen Menschen erfordert, vorgetragen, die hielt man für zu schlecht, erdachte dafür täglich neue Werke, welche Pfaffen und Mönchen viel Geld eintrugen. Denn wer diese in Menge that, oder von Andern erkaufte, von dem hieß es, er habe recht gebüßet, und das ewige Leben verdient. Wer sie aber nicht achtete und also stürbe, der müßte zur Hölle gefahren oder ja in's Fegfeuer gekommen sein, und darinnen so lange brennen und braten, bis er selbst oder andere an seiner Statt gebüßet. Darum hielt man diese Werke ungemein hoch und höher, als das Leiden und die Unschuld Christi selbst. Nämlich das Fasten und die vielfache Wiederholung des Vaterunsers und Ave Maria, die Rosenkränze, den Mantel Mariä, die Gebete Ursulä, Brigittä, des Psalters und Horaslesen. Tag und Nacht mußte man ohne Unterlaß singen, plerren, schreien, murmeln, ohne daran zu denken, daß Christus gesaget: wenn ihr betet, sollt ihr nicht viel Worte

machen, wie die Heiden. Da sah man mancherlei Arten Pfaffen und Mönche, die durch ihre unterschiedlichen Habite, Ceremonien, Gebräuche, Lebensarten und Fasten sich unterschieden, die solche Dinge hielten, mußten selig gepriesen werden, diesen Verdienst konnte man, nach ihrem Vorgeben erkaufen und andern zueignen. Und so bekamen die Ordensleute über die Hälfte aller Güter, alle wurden vom Papste bestätigt und in Schutz genommen. Man verbot Fleisch, Butter und Käse zu essen, und es wurde für große Sünde ausgegeben, wo man solchem Verbot zuwider lebe, doch konnte man diese Sünden mit Geld abtragen. Daher entstund auch die Menge von Feiertagen und Wallfahrten nach Rom, Jerusalem, Compostell, zur heiligen Catharina auf dem Berg Sinai, zum heiligen Michael, nach Aachen, Fulda, zum heiligen Wolfgang, daß der Wallfahrten fast soviel waren, als Berge, Thäler, Wälder und Bäume sind, doch konnte man auch diese Beschwerden mit Geld abkaufen. Man trug den Klöstern und Pfaffen zu Geld und Geldeswerth, Hühner, Gänse, Enten, Eier, Flachs, Hanf, Butter, Käse, darauf tönte und rauschte Alles mit Gesang, Läuten, Räuchern, Opfern, die Küchen wurden wohl versehen, und an tapferm Trinken ließ man's nicht fehlen, darauf kamen die Messen, die Alles wieder gut machen müssen. Auch enthielt man sich nicht von der Unzucht und Hurerei, Schwester Hürlein und Bruder Büblein blieben nicht aus. Doch waren dies kleine Sünden, die leicht durch päpstlichen Ablaß konnten gehoben werden. Sie hatten auch neue Sacramente. Die Bischöfe predigten nicht, sondern weiheten Pfaffen, Mönche, Glocken, Kirchen, Kapellen, Bilder, Bücher, Kirchhöfe und desgleichen, alle diese Dinge machten der Clerisei große Einkünfte. Die Heiligthümer hielt man in hohem Werth, Knochen, Arme, Füße wurden in silbernen und güldenen Schachteln verwahrt, unter der Messe aber zum Küssen dargeboten, und auch dieses nicht umsonst. Anbei glaubten die Leute, daß ihnen durch Fürbitten der Heiligen, welcher Knochen, Glieder, Haare sie anrührten, merkliche Hülfe geschehe. Der Brüderschaften waren unzählig viel, da sich gewisse Leute zusammenschlugen, ihre besondern

Regeln aufsetzten, diese hatten ihre Pfaffen, Altäre, Kapellen, Lichter, Rauchfässer, Feiertage, daran sie zusammenkamen, Messe zu hören und den Pfaffen zu opfern, wozu namhafte Einkünfte gestiftet wurden, und auch hierdurch konnte man seine Seligkeit schaffen und zu Wege bringen. In die Klöster nahm man Kinder auch wider ihrer Eltern Willen auf, zuweilen auch Eheleute, die ihren Ehegatten verlassen. Die Klostergelübde hießen Gehorsam, freiwillige Armuth, Keuschheit. Diese zog man dem ganzen Leiden Christi vor und predigte öffentlich, sie seien besser, als die Taufe. Die ordentlichen Pfarrer hielten selten Messe und heilig Abendmahl. Eine große Menge Messen wurden täglich in Städten, Flecken, Schlössern, Kirchen und Kapellen gehalten, dazu gewisse Priester bestellt, und zu ihrem Unterhalt Häuser, Aecker und Einkünfte gestiftet waren. Die meisten Messen hielt man für die Todten, auch für solche, die schon vor etlichen hundert Jahren gestorben, indessen waren doch die Lebenden zugegen und legten brav Geld auf die Altäre, welches den Pfaffen zu Nutze kam. Die Menge der Clerisei ist so groß gewesen, daß allein hiesige Stadt Gotha, welche damals zum höchsten siebenhundert Häuser gehabt, vierzehn Domherren, vierzig Pfaffen, dreißig Augustinermönche, zwei Terminirer und dreißig Nonnen zu ernähren gehabt. Diese hielt man für heilige Leute, so uns den Himmel verdienen, und lebten doch so schändlich und unfläthig, daß man's in der Welt nicht ärger antreffen wird. Der Ehestand war ihnen verboten, weil sie aber keine Keuschheit hatten, erfüllten sie die Stadt mit Hurerei, Ehebrechen und sodomitischen Sünden, daß es abscheulich war, und konnten doch nicht gebändiget und gestrafet werden, weil sie allein unter päpstlicher Gerichtsbarkeit standen." *)

8. Die freie sittliche Entwickelung des individuellen Lebens, wie des Gemeindelebens, war, wie diese Schilderung beweist, geknechtet durch hierarchische Menschensatzungen. Gerade die zarten

*) Vgl. Marheinecke, Geschichte der Reform. I. S. 8 ff.

Gewissen, die es mit der Erfüllung der sittlichen Aufgaben recht ernst nahmen, mußten die knechtende Macht dieser Satzungen am tiefsten empfinden. Die Herrschaft der Kirche war eine Herrschaft des Gesetzes, die ganze Verfassung und der ganze Cultus der Kirche war darauf angelegt, die Individuen einzufügen und zusammenzufassen in das System der Hierarchie. Die Kirche wurde nicht betrachtet als eine durch den Glauben gebildete Gemeinde, sondern als ein durch rechtliche Institutionen gebildetes Institut. An die Stelle des freien Entwickelungsprozesses des Glaubens trat eine rechtsbildende Thätigkeit, deren bestes Product die juridische Genugthuungslehre Anselms ist, deren verderblichstes Erzeugniß aber das kanonische Recht, insonderheit das Gratianische Decret ist. Während jene Genugthuungslehre auf das tiefste Bedürfniß des christlichen Glaubens, das Bedürfniß der Versöhnung mit Gott, mit tiefem Ernst eingeht und einer wahrhaft evangelischen Aneignung der kirchenbildenden Gottesthat der Versöhnung Bahn zu brechen sucht, verfolgt das kanonische Recht keine andere Tendenz, als kirchenwidrige Menschensatzungen als die wahren Rechtsformen kirchlichen Lebens darzustellen, um den Gewissenszwang der Hierarchie als einen Zustand rechtlicher Ordnung hinzustellen. Summum jus, summa injuria. So konnte es hier gewiß heißen, Luther hat wohl gewußt, was er that, als er das päpstliche kanonische Recht als ein unchristliches Machwerk in's Feuer warf. Aber auch die Päpste haben wohl gewußt, was sie thaten, wenn sie die Kunde des geistlichen Rechts nach besten Kräften zu befördern suchten. Das Decret des Benedictiners Gratian, das alle frühern Sammlungen der Kirchengesetze weit übertraf, gelangte durch die Gunst der Päpste zu dem größten Ansehen und zu dem weitgreifendsten Einfluß, weil es eben eine vortreffliche Stütze der hierarchischen und päpstlichen Obergewalt war, eine mit allen möglichen Quästionen, Distinctionen und Subtilitäten ausgeführte Zusammenstellung von Allem, was über die päpstliche Gewalt, die Rechte der Hierarchie und ihre Stellung zu der gehorchenden Kirche, die Sacramente, zumal Ehe und Buße,

die Kirchenzucht u. s. w. durch angeblich göttliche Autorität sanctionirt war. Dieses Recht ging eben von der hierarchischen Grundanschauung aus, daß die cathedra Petri berufen sei, das ganze Leben der Glieder der Kirche gesetzlich zu regeln nach den Geboten Gottes und Christi, wie sich von selbst versteht, im Sinne der päpstlichen Interpretation dieser Gebote, und Alle, die diesen Geboten oder vielmehr der päpstlichen Interpretation derselben zuwider handelten, für solchen Ungehorsam zu züchtigen. Dieses Recht sucht sich vom Rechtsstandpunkte aus auch aller Sittlichkeit zu bemächtigen, indem es zwei Dinge hervorhebt, wodurch das menschliche Geschlecht regiert werde, nämlich das natürliche Recht und die Sitten. Aber es faßt die Sittlichkeit eben nicht auf als freien Ausdruck des evangelischen Glaubens, sondern nur als äußere kirchliche Observanz. Diese Observanz concentrirt sich aber im Clerus, dessen Pflichten denn auch vom Thürhüter an bis zum Bischof mit aller nur möglichen Genauigkeit zusammengestellt werden, wobei die Pflicht der Gelehrsamkeit (jedoch mit mönchischer Herabsetzung der Trebern der weltlichen Wissenschaften) nicht minder eingeschärft wird, als die Pflicht, keine Concubine sich zu halten und kein Weinsäufer zu sein. Man kann nicht wohl anders urtheilen, als daß dieses hierarchische Gesetzbuch, indem es Menschensatzungen mit dem Nimbus göttlichen Rechts umgab, durch solche falsche Gesetzlichkeit die wahre Gesetzlichkeit, die aus dem Glauben an das Evangelium kommt und durch solchen Glauben Gottes Gesetz aufrichtet, untergraben hat.

9. Der wissenschaftliche Ausdruck des gesetzlich-gebundenen Geistes der mittelalterlichen Kirche ist die Scholastik, wie sein praktischer Ausdruck das Papstthum und die Hierarchie. Wie die sittliche Freiheit sich praktisch im Leben der Gemeinde nicht entfalten und darstellen konnte, so konnte sie es auch unter dem Druck der Hierarchie zu keinem wahrhaft wissenschaftlichen Ausdruck bringen, sie war gehemmt und beschränkt durch die kirchliche Censur, oder vielleicht noch mehr durch die bereits vorhandene innere Gebunden-

heit, durch die knechtische Stellung der Denkenden, Redenden, Lehrenden und Schreibenden zur Kirche. Man hat zwar neuerdings der Scholastik eine sehr bedeutende, wenn auch nicht durchaus unbeschränkte Gedankenfreiheit beilegen wollen, und mehrfach die Behauptung aufgestellt, daß die Scholastiker in dogmatischer und philosophischer Beziehung keineswegs unfrei, sondern vielmehr die Leiter einer fortschreitenden Bewegung gewesen wären, die den zähen Widerstand Roms langsam, aber siegreich überwältigt habe. *) Indessen mit demselben Recht kann man auch dem Papstthum und der Hierarchie Freiheit vindiziren, auch die Hierarchie hat eine Freiheitstendenz gegenüber der weltlichen Macht, von deren Druck sie die Kirche zu befreien sucht, und überhaupt ruht alle geistige Bedrückung ja auf einer falschen Freiheit, ohne die der Bedrücker eben gar nicht im Stande wäre, einen Druck auszuüben. Wahre Geistesfreiheit ist nur möglich in der innern Gebundenheit an Gottes Wort, und weil Gottes Wort durch das Papstthum und die Hierarchie in Ketten gehalten ward, lag auch der wissenschaftliche Geist der Kirche in Ketten, wenn auch immerhin in selbstgeschmiedeten Ketten. Wie auf dem praktischen Gebiet der Staat durch die Hierarchie bevormundet und geknechtet ward, daß er sich nicht frei regen und bewegen konnte, daß er stets den Bannstrahl der Kirche fürchten mußte, so wurde auch auf dem theoretischen Gebiet die Wissenschaft durch die Hierarchie geknechtet, sie war, wie der Staat, die Lehnsträgerin der Hierarchie, sie durfte nur innerhalb der durch die Hierarchie gezogenen Schranken sich bewegen, nur auf die durch die Hierarchie anerkannten Autoritäten sich stützen, sie sollte grade die Lehren festsetzen oder unterdrücken helfen, die die Päpste um des hierarchischen Nutzens willen festzustellen oder zu unterdrücken trachteten. Es ist klar, daß bei solcher Abhängigkeit kein freies ächtes wissenschaftliches Streben möglich ist, die Wissenschaft war zur

---

*) So Ritter im 7. Bande der Gesch. der Philosophie. — Braniß, Uebersicht des Entwicklungsganges der Philosophie.

Dienstmagd der Hierarchie erniedrigt. Allerdings ist es der Hierarchie nicht gelungen, das Selbstgefühl der Wissenschaft völlig zu unterdrücken. Wie die Selbstständigkeit des staatlichen Lebens gegen die hierarchische Bevormundung reagirte durch das Kaiserthum in dem sogenannten Investiturstreit, der sich durch das Mittelalter hindurchzieht, so reagirte auch die Selbstständigkeit des wissenschaftlichen Lebens gegen die kirchliche Autorität durch den philosophischen Gegensatz des Nominalismus und Realismus, der sich ebenfalls durch das Mittelalter hindurchzieht. Der Streit drehte sich um den Gegensatz von Glauben und Wissen, von Sein und Denken, um die Frage, ob die allgemeinen Begriffe real existirten, wie die Realisten, oder, ob sie, wie die Nominalisten behaupteten, bloß Erzeugnisse des abstrahirenden Verstandes, bloße Worte ohne Wesenheit wären. Man sieht leicht, daß die Realisten ihrer philosophischen Grundanschauung nach zur Kirche eine mehr gebundene, dagegen die Nominalisten eine verhältnißmäßig freiere Stellung einnehmen mußten, denn sind die allgemeinen Ideen unmittelbar wahr oder real, so ist die Vernunft nicht berechtigt, ihre Wahrheit erst kritisch zu untersuchen, hat sich vielmehr unbedingt der Kirche als ihrer untrüglichen Auslegerin zu unterwerfen; dagegen folgte aus den Grundbegriffen des Nominalismus, daß es nirgends ein absolut gewisses Dogma, nirgends eine untrügliche Autorität gebe, daß also jeder Einzelne das Recht habe, die kirchlichen Satzungen einer Kritik zu unterwerfen. Indessen blieb doch diese Kritik in Wirklichkeit immer noch eine sehr unfreie. Wie der Staat, so schwankte auch die Wissenschaft zwischen Freiheit und Dienstbarkeit hin und her, aber im Allgemeinen hielt die Hierarchie die Zügel viel zu straff, als daß es ihnen gelungen wäre, sich ihrer Zwangsgewalt und Obervormundschaft völlig zu entziehen, was erst durch die Reformation geschehen ist, nämlich durch ihr formales Prinzip von der alleinigen Autorität der heiligen Schrift. Die Freiheit, die die Wissenschaft wirklich zu behaupten vermochte, bezog sich vorzugsweise auf die Form, war eine formale Freiheit. Der durch die Auto-

torität der Kirchenväter, namentlich durch Augustin, gegebene wissenschaftliche Inhalt bildete die hierarchisch-vermittelte Basis der Scholastik, an der nicht gerüttelt werden, die nicht angetastet werden durfte. Das Geschäft der scholastischen Wissenschaft blieb also ein rein logisches, formales, das sich nach dem Vorbilde der Aristotelischen Philosophie gestaltete. Mit Hülfe der Aristotelischen Logik wurden die Fäden nun weiter und weiter, immer feiner und feiner, ausgesponnen, zu großen kunstvollen Geweben, zu Riesenwerken, die an formaler Vollendung den großen Bauwerken der Dome und Münster ähnlich sind. Aber die Größe dieser Wissenschaft besteht eben nur in der Form, es ist ein ungeheures Aggregat von formalen Begriffen in ihr aufgehäuft, aber bei allem Reichthum der Form bleibt doch das Gefühl unbefriedigter Leerheit, innerer Armuth in dem, der darin Befriedigung sucht. Diese kirchliche Wissenschaft war recht eigentlich, um, mit Vilmar zu reden, Theologie der Rhetorik, bei aller Thatsächlichkeit von hierarchisch begründeten Autoritäten, auf die sie sich zu stützen suchte; sie konnte durch die hohle Rhetorik ihres Formalismus die Seelen nicht speisen mit Lebensbrod, die Gewissen nicht befriedigen, nicht trösten, nicht stärken. So saft- und kraftlos, so starr und dürr, wie diese Wissenschaft überhaupt, ist nun auch insbesondere derjenige Zweig derselben, der sich mit der Darstellung des kirchlichen Lebens beschäftigt, der Ethik. Geistige Unfreiheit und Mangel an gesundem kirchlichen Leben bei aller staunenswerthen Formvollendung — das ist der Charakter der scholastischen Ethik.

„Ein Kerl, der speculirt,
Ist, wie ein Thier auf dürrer Haide,
Von einem wirren Geist im Kreis herumgeführt,
Und um ihn her liegt schöne grüne Weide."

„Die schöne grüne Weide des göttlichen Worts" lag der Scholastik fern, so blieb ihr Nichts übrig, als die dürre Wüste der Logik. Die ethischen Grundfragen über das höchste Gesetz des Handelns, über die Freiheit, über den Willen und das höchste Gut werden dem ganzen Charakter der Scholastik entsprechend mehr im abstract-logi-

schen, als im lebendig-theologischen Interesse behandelt. Die absolute, lebenskräftige Autorität der heiligen Schrift wird mit den Autoritäten der vorzüglichsten Kirchenväter, des kanonischen Rechts, des Aristoteles ganz äußerlich zusammengestellt, wenn einzelne Pflichten und Tugenden erörtert werden, es werden Fragen aufgeworfen und casuistische Beispiele aufgestellt, zum Theil von sehr sonderbarer Art (z. B., ob, wenn Eva allein gesündigt hätte, das menschliche Geschlecht dennoch verderbt worden wäre, ob einer, der den Mantel kaufe, auch die Kappe dazu erkaufe, u. s. w.), um durch solche concrete Fälle den abstracten Gedanken mehr zu veranschaulichen, es wird durch eine Menge von Zweifeln, Bedenklichkeiten, Einwürfen ein, wie es scheint, unlöslicher Knoten geschürzt, und am Ende doch durch den scholastischen Scharfsinn gelöst. Es ist klar, daß durch dieses rein logische Verfahren die Wissenschaft zu einem Spiel mit abstracten Begriffen erniedrigt wird, das dem sittlichen Ernst des Lebens entfremdet ist, und daß überdies durch dieses Verfahren ein moralischer Skeptizismus entsteht, der alle sittliche Wahrheit zu einer zweifelhaften Größe macht. Autoritäten von so disparater Art, wie Augustin, Aristoteles, die heilige Schrift, das kanonische Recht bieten in dieser rein äußern Zusammenstellung eine schlechte Garantie für die objective Wahrheit der sittlichen Entscheidung. Die Freiheit der scholastischen Ethik war aber nicht blos nach innen gehemmt durch den hierarchischen Gewissenszwang, der eine wahrhaft freie Entscheidung in sittlichen Gegenständen nicht zuließ, sondern dieselbe an bestimmte Autoritäten knüpfte, sondern sie war auch nach außen gehemmt durch die klösterliche Sphäre, in der sie unter hierarchischer Bevormundung allein ihr Dasein fristen konnte. In dieser engen Sphäre, die den streng abgeschlossenen Kreis kirchlicher Heiligkeit und sittlicher Vollkommenheit bildete oder doch bilden sollte, konnte sich natürlich keine universelle sittliche Weltanschauung bilden, in der auch die übrigen Gebiete des Lebens zu ihrem göttlich gesetzten Rechte kamen, Alles, was über die Klostermauern hinaus lag, wurde eben nur als Vorhof der Sittlichkeit betrachtet, zu einer universel-

len Auffassung des sittlichen Lebens vermochte sich der in den engen Zellen der Klöster aufgewachsene, von Jugend auf an die Fesseln der Hierarchie gebundene Geist der Scholastiker nicht zu erheben.

10. Der Erste unter den Vertretern mittelalterlicher Wissenschaft, der eine besondere Schrift über die Sittenlehre verfaßt hat, stand allerdings der Kirche nach damaligen Begriffen sehr frei gegenüber und wurde als Ketzer von ihr verfolgt. Wir meinen Abälard, der in seiner Schrift Ethica oder Scito te ipsum eine Einleitung in die Ethik gegeben hat.*) Die freie Stellung Abälards als Ethiker zeigt sich darin, daß er gegenüber der kirchlichen Veräußerlichung, die das opus operatum der guten Werke ausschließlich hervorhob, die Gesinnung als den wahren Maßstab der Sittlichkeit hinstellte. Die That der Sünde ist nach Abälards ethischer Anschauung für die Sünde und ihren sittlichen Werth indifferent, sie macht nicht das Wesen der Sünde aus, fügt auch Nichts hinzu zur Schuld oder zur Verdammniß bei Gott, ebenso trägt auf der andern Seite auch die That des Guten Nichts bei zum Verdienst oder zur Belohnung bei Gott. Nicht auf die einzelne Handlung kommt es an, sondern auf die Gesinnung. Darum hat auch Christus gesagt: wer ein Weib ansiehet, ihrer zu begehren, d. h. wer sie so ansieht, daß er in die in ihm rege gewordene Concupiscenz einwilligt, der hat innerlich schon die Ehe gebrochen, wenn er's auch noch nicht in der That gethan hat. Es liegt ein richtiger reformatorischer Zug in diesem Gegensatz gegen die kirchliche Ueberschätzung der äußern Handlung, gegen die äußere Abschätzung der Sittlichkeit, gegen die heuchlerische Werkheiligkeit und den mechanischen Ceremoniendienst. Allein dieser Gegensatz wurde doch beherrscht von einer subjectivistischen Willkür, die, weit entfernt, das sittliche Leben wahrhaft umzugestalten, vielmehr es nicht minder verwirrte und zerrüttete, wie der falsche

---

*) Pez, thesaurus anecdot. noviss. III, 2, 625 ff.

Objectivismus, den er mit Recht bekämpfte. Abälards Lehre ist der getreue Spiegel seines Lebens. Wer kennt nicht das vielbewegte, romanhaft-abentheuerliche Leben dieses kühnen Neuerers, seinen Liebeshandel mit Heloise, seine zahllosen Kämpfe und Verfolgungen?*) Wie Abälard im Leben keine sittliche Schranke anerkennen wollte, sondern sich kühn und keck hinwegsetzte auch über berechtigte Normen und Autoritäten, so legte er auch als wissenschaftlicher Ethiker den ganzen Accent auf die subjective Ueberzeugung des Einzelnen, ohne die von dieser subjectiven Ueberzeugung unabhängige, unwandelbare Norm des objectiven göttlichen Gesetzes gebührend zu respectiren, und lehrte, wenn der Mensch nur überzeugt sei von der Sittlichkeit einer Handlung, so sei sie für ihn sittlich. Durch diese Bestimmung war natürlich einer nicht geringern Willkür Thür und Thor geöffnet als durch die Anmaßungen der Hierarchie, Abälards willkürlicher Enthusiasmus und die willkürliche Gewissenstyrannei der Hierarchie berührten sich im letzten Grunde, sie waren zwei extreme Aeußerungen derselben Willkür. So haltlos, wie Abälards Auffassung der Sittlichkeit, so oberflächlich ist auch Abälards Auffassung der Sünde. Abälard kennt nur wirkliche Sünde, die in der bewußten Einwilligung des Willens zu den sinnlichen Neigungen besteht, Alles, was nicht mit dieser Einwilligung geschieht, mit dem klaren Bewußtsein, daß es gegen Gottes Gebot sei, ist auch nur uneigentliche Sünde. Alle Reizungen der sinnlichen Natur betrachtet er demgemäß als unverfänglich, ja sogar als Reizmittel des sittlichen Strebens, als nothwendige Bedingungen zu dem Siege des Geistes über das Fleisch. Allerdings liegt darin wieder eine berechtigte Reaction gegen die entgegengesetzte Einseitigkeit der Kirche, daß Abälard die sinnliche Natur und die sinnlichen Genüsse gegenüber der verkehrten „Abtödtung des Fleisches" in ihr Recht wieder einzusetzen suchte. Aber er that dies mit voller Verkennung der

*) Vgl. die vortreffliche Darstellung Abälards in Böhringer, Kirchengeschichte in Biographien, II, 2.

tiefen, aus einer sündhaften Urthat stammenden Corruption dieser Natur, und ging von demselben Pelagianismus aus, von dem jene verkehrte Abtödtung des Fleisches ausging. — Was nun die soteriologische Seite der Abälardischen Ethik betrifft, so entspricht dieselbe ganz der eben betrachteten anthropologischen Seite. Es zeigt sich auch hier ein reformatorischer Zug, der aber auf nicht minder falsche Bahnen gerathen ist, wie die Kirche, die er bekämpft. „Nachdem wir die Wunde der Seele enthüllt haben, wollen wir eilen auch das Heilmittel anzugeben.“ Mit diesen Worten wendet sich Abälard von dem ersten anthropologischen Theil seiner Ethik zu dem zweiten soteriologischen, von der Betrachtung der Sünde zu der Betrachtung der Sühne, die in drei Theile zerfällt: Reue (Pönitenz), Bekenntniß (Confession), Genugthuung (Satisfaction). Es ist ein für jene Zeit bedeutender und bedeutungsvoller Gedanke, wenn Abälard im Gegensatz zu der veräußerlichten Bußpraxis seiner Zeit als die wahre Reue nur die gelten lassen will, die nicht aus der Furcht vor äußern Strafen entspringt, sondern die aus der Liebe zu Gott, aus dem Schmerze darüber hervorgeht, daß man Gott durch die Sünde betrübt habe. Auch darin erhebt sich Abälard zu einer über seine Zeit hinausgreifenden Bestimmung, wenn er unmittelbar durch die Reue die Vergebung der Sünden, die Versöhnung mit Gott zu Stande kommen läßt. Aber so scharf auch die Lauge ist, die Abälard nach diesen Grundsätzen über die kirchliche Verwaltung des Bußwesens durch die Bischöfe und Priester seiner Zeit ausgegossen hat, und so bitter auch die persönlichen Erfahrungen waren, die sich für ihn daran schlossen, so ist er doch selbst wieder auf denselben Standpunkt zurückgefallen, den er bekämpfte. Abälard nimmt nämlich an, daß durch die Reue zwar die ewigen Strafen der Sünde durchaus getilgt würden, nicht aber die zeitlichen, für diese letztern ist ihm die Satisfaction geordnet, und um dieser willen auch die Confession, und so gibt denn am Ende auch er dieselbe Theorie von Genugthuung für frühere Sünden durch Werke, die das kirchliche Bußwesen zu einem Zerrbilde der wahren evangelischen Buße

machte, er kommt von seinem Prinzip der Gesinnung aus nicht zu einer einheitlichen Darstellung eines sittlich religiösen Lebens, sondern zu einzelnen besonderen Werken, wie Beten, Almosen geben, als zu den wahren Bethätigungen der Sittlichkeit. Wir wollen den reformatorischen Zug in der Abälardischen Ethik nicht verkennen, er bildet eine Weissagung auf eine neue Zeit. Aber dieser reformatorische Zug ist sowohl mit einer falschen Freiheit behaftet, die kein objectives Gesetz respectiren will, wie mit einer Unfreiheit, die durch falsche Satzungen sich fesseln läßt. Abälard sucht einerseits die gesetzten Schranken zu überflügeln, aber er vermag sie doch nicht zu überwinden und sieht sich darum zu falschen Zugeständnissen genöthigt. Sein Subjectivismus vermag die wahre Autorität nicht wahrhaft zu erfassen und die falschen Autoritäten nicht wahrhaft zu überwinden. „Ja und Nein." (Sic et non.) Mit diesem Titel einer berühmten Schrift Abälards wird auch der inconsequente, schwebende und schwankende Charakter seiner Ethik bezeichnet. Aber Ja und Nein — so hat schon der Dichter gesagt — ist keine gute Theologie.

11. Sehn wir nun den Abälard bei aller angestrebten Geistesfreiheit gehemmt durch die Schranken der Autorität, so zeigt sich diese Erscheinung in noch viel höherm Grade bei den spätern scholastischen Bearbeitern der Sittenlehre. Man braucht nur die Anfangsworte der Sentenzen des Lombarden zu lesen: veteris ac novae legis continentiam diligenti indagine etiam atque etiam considerantibus nobis, etc., um sofort den gesetzlich-gebundenen Geist zu erkennen, der die Sittenlehre des Petrus Lombardus, bekanntlich einer Hauptautorität der Scholastik, bezeichnet. Was Petrus Lombardus für die Sittenlehre geleistet hat im dritten Buch seiner libri sententiarum, und was im Anschluß an ihn, nur mit schärferer Scheidung des ethischen Stoffs von dem dogmatischen, Alexander von Hales in dieser Hinsicht geleistet hat (Summa univ. theol. pars III.), wird eben charakterisirt durch die Auffassung des Christenthums als nova lex, durch die Verwechslung des neutestamentlichen Standpunkts

mit dem alttestamentlichen, durch die Verwandlung der Freiheit des Glaubens in ein gesetzliches Thun. Derselbe Charakter zeigt sich auch bei dem Albertus Magnus, der die Autorität des Aristoteles noch entschiedener für die Behandluug des ethischen Stoffs herbeigezogen hat. Der bedeutendste Vertreter dieser „Theologie der Rhetorik“ ist aber Thomas Aquinas, dessen Ethik den Höhepunkt der gesammten scholastischen Ethik bildet. Die Architektonik dieser Ethik, die in seiner Summa theologiae, in der prima et secunda secundae sich findet, ist gewiß ein formales Meisterstück, ein Product eines ausgezeichneten logischen Scharfsinns und speculativen Tiefsinns, aber vom evangelischen Standpunkt, nach ihrer kirchlichen Bedeutung, beurtheilt, ebenso gewiß entschieden unhaltbar. Die anthropologischen und soteriologischen Grundanschauungen des Thomas Aquinas können nicht das Fundament einer wahrhaft evangelischen Ethik bilden, sie setzen an die Stelle der Erlösung durch den Glauben an Christum die Selbsterlösung durch Werke. Nach der Lehre des Thomas sind durch die Erbsünde die höhern Güter der menschlichen Natur nicht zerstört, sondern bloß gemindert, die natürliche Neigung zum Guten ist zwar sehr verringert, aber keineswegs vernichtet (aliud denique, cujusmodi est ipsa naturalis inclinatio ad virtutem, sublatum quidem non est, verum valde diminutum per peccatum).[1] Es ist nicht ein positives Verderben, was die Sünde gebracht hat, sondern nur ein krankhafter Zustand der Natur, eine Abschwächung des ursprünglichen Zustandes. Daher kann denn bei der Bekehrung allerdings auch die Freithätigkeit des Menschen in Anspruch genommen werden, der Mensch kann sein Gemüth selbst zubereiten für die Bekehrung, freilich nicht ohne die Hülfe Gottes.[2] Ganz folgerichtig wird daher dieser Freithätigkeit auch eine relative Verdienstlichkeit beigelegt. Das Verdienst, das sich an die Freithätigkeit des Menschen knüpft, wird von Thomas unterschieden von dem Verdienst, das durch die göttliche Gnaden-

---

[1]) Summa th. prim. sec. quaest. 84, art. 1. — [2]) Ibid. Quaest. 109, s. 99.

wirkung in dem Menschen hervorgebracht wird, jenes ist ein Verdienst der Angemessenheit (meritum ex congruo oder congrui), dieses aber ist ein Verdienst der Würdigkeit oder Mitwürdigkeit (meritum ex condigno oder condigni). Wenn nun so der menschlichen Freithätigkeit eine verdienstliche Bedeutung beigelegt wird, wenn auch immerhin nur eine relativ-verdienstliche Bedeutung, so ergibt sich daraus ganz consequent, daß in der Ethik eine doppelte Tugend angenommen werden muß, nämlich eine Tugend, zu der der Mensch durch die seiner Natur eingepflanzten Kräfte gelangt, und eine Tugend, zu der er durch ein übernatürlich göttliches Prinzip gelangt. Dies ist die berühmte Doppelgliederung der Tugenden in der Ethik des Thomas und der Scholastiker überhaupt. Thomas unterscheidet zwischen natürlichen Tugenden, also solchen, die dem natürlichen vernünftigen Wesen des Menschen an sich zukommen, und den theologischen Tugenden, solchen, die dem Menschen durch übernatürliche Gnadenwirkung mitgetheilt werden. Es wird also das natürliche Gebiet von dem übernatürlichen bestimmt geschieden, der ordo rationis, die Sphäre der natürlichen Vernunft, behält dem höhern ordo des heiligen Geistes gegenüber eine selbstständige Bedeutung. Die natürliche Tugend ist wesentlich Herrschaft der natürlichen Vernunft. Diese Herrschaft zeigt sich theils im Erkennen, secundum quod in ipsa consideratione rationis consistit, ist also Erkenntnißtugend, prudentia, theils zeigt sich diese Herrschaft im Handeln, ist moralische Tugend (im engern Sinn). Diese moralische Tugend kann eine zwiefache Richtung verfolgen, sie bezieht sich theils darauf, die Vernunftherrschaft nach Außen hin in dem Verkehr mit Andern (circa operationes) geltend zu machen, und so ergibt sich der Begriff der justitia, theils darauf, die Vernunftherrschaft gegenüber den Reactionen der unbezwungenen Natur, den widerstrebenden Affecten (passiones) zur Geltung zu bringen. Dieser Kampf hat wieder eine zwiefache Richtung, insofern nämlich entweder die zu dem Vernunftwidrigen antreibenden oder die von dem Vernunftgemäßen abziehenden Affecte gebändigt werden, in der ersten Beziehung be-

weist sich die Tugend als temperantia, in der andern als fortitudo, da der Mensch nämlich entweder die Affecte mäßigen oder die Vernunftherrschaft befestigen muß. Dieser natürlichen Sphäre der Tugenden steht nun die übernatürliche selbstständig gegenüber, die Sphäre der sogenannten theologischen Tugenden. Auch in dieser spezifisch-theologischen Sphäre wird das intellectuelle Vermögen des Geistes und das Willensvermögen unterschieden. Die intellectuelle Aneignung der göttlichen Offenbarung ist der Glaube, diese ist nothwendig, wenn der Mensch das übernatürliche Ziel seiner Bestimmung erreichen soll. Aber zu der intellectuellen Aneignung muß die Richtung des Willens auf dieses Ziel kommen, diese ist die Hoffnung, und an den Glauben und die Hoffnung schließt sich sodann die innige geistige Gemeinschaft mit dem höchsten Gut, mit Gott, dies ist die Liebe, die höchste Tugend. Es zeigt sich in diesem Tugendsystem ein doppelter falscher Dualismus. Der eine besteht in der schon hervorgehobenen falschen Unterscheidung der natürlichen und der übernatürlichen Sphäre, der andere in der Gegenüberstellung von Glaube und Liebe. Der Glaube ist nämlich nach Thomas ohne die Liebe roh (informis), wird erst lebendig gestaltet durch die hinzukommende Liebe (fides formata). Das rechte Verhältniß ist dadurch völlig verkehrt. Dieses besteht nämlich darin, daß der Glaube die Wurzel, die Quelle, das Fundament der Liebe ist, daß die Liebe erst zu Stande kommt durch den Glauben, daß es abgesehen von dem Glauben gar keine wahre Liebe gibt. Nach Thomas dagegen ist die Liebe das Prinzip des Glaubens, der Glaube kommt erst zu Stande, erlangt erst seine rechte Gestalt durch die Liebe. Zwar soll diese Liebe kein Product der Natur sein, sie ist vielmehr eine göttliche Gnadengabe, die vollkommene Tugendübung läßt Thomas vermittelt sein durch die sieben göttlichen Geistesgaben (Jes. 11, 2), aber wenn die Wirkung der göttlichen Gnade nicht in einer objectiven Gabe, sondern in einer subjectiven Tugendhaftigkeit, nicht in der Begründung eines objectiven Verhältnisses Gottes zum Menschen, sondern in der Begründung eines subjectiven Ver-

haltens des Menschen zu Gott besteht, so verliert die gesammte ethische Wirksamkeit des Menschen ihr festes göttliches Fundament. „Wo an dem Grund ist was versehn, da muß der Bau zu Grunde gehn.“ Nur, wenn der Mensch im Glauben die unverdiente Gnade Gottes ergriffen hat, ohne alles eigene Verdienst und Würdigkeit, und also seines Gnadenstandes ganz gewiß geworden ist, hat er einen festen Boden unter den Füßen für seine sittliche Thätigkeit. Muß er dagegen die Liebe als das Prinzip seiner Sittlichkeit betrachten, so kann er nie gewiß wissen, ob er dieses Prinzip wirklich in sich habe, sondern muß eben ohn' Unterlaß suchen, dieses Prinzips gewiß zu werden, gelangt aber nie dazu, aus diesem Prinzip heraus zu handeln, weil es eben unmöglich ist, daß ein Mensch die vollkommene Liebe in sich habe. Daraus ergibt sich denn von selbst die ganze werkheilige Richtung des Lebens, das Streben, in der Befolgung der besondern göttlichen Rathschläge, die von dem für alle Christen geltenden Gesetz noch unterschieden werden, eine absonderliche Heiligkeit zu erweisen, durch Armuth, Keuschheit (Ehelosigkeit) und Gehorsam sich ein Verdienst vor Gott zu erwerben und so sich mit Verschmähung des einfachen von Gott gelegten Fundaments des Glaubens, durch eigenwilliges Thun eine sittliche Basis zurecht zu machen. Damit hängt denn ferner das ganze hierarchische System zusammen, denn erlangt der Mensch nicht unmittelbar durch die Gnade Gottes im Glauben den wahren göttlichen Lebensgrund, so muß er sich eine irdische Vermittlung suchen, diese findet er aber in dem Priesterthum und in dem Kirchenthum, in dem Institut des äußerlichen Kirchenwesens, ohne das es kein Heil gibt weder im Himmel, noch auf Erden. So führt die Liebe, die das Tugendprinzip des Thomas bildet, zu einer ihrem wahren Wesen durchaus widersprechenden falschen gesetzlichen Gebundenheit an das Institut der kirchlichen Hierarchie. Der Grund liegt aber darin, daß Thomas die Liebe nicht aus dem Glauben ableitet, sie nicht als eine freie Aeußerung des rechtfertigenden Glaubens faßt, sondern als eine von außen an den Glauben herantretende göttliche Gabe. Aus dieser mechanischen

Verbindung kann kein sittlicher Organismus hervorgehen, sondern nur ein Mechanismus von Werkheiligkeit, der immer bemüht ist, den Glauben durch äußere Werke zu ergänzen und vollständig zu machen, zur fides formata zu erheben, anstatt aus seiner göttlichen, unendlichen Lebensfülle immer neue sittliche Kraft zu schöpfen, und durch diese Kraft die Welt zum Reiche Gottes umzugestalten. Die Ethik des Thomas Aquinas trägt also den Charakter des kirchlichen Objectivismus, der falschen Gesetzlichkeit, die das Charakteristische der mittelalterlichen Kirche ist. Die kirchliche Ethik ist bei Thomas Aquinas in formell vollendeter Weise, aber sachlich grundfalsch dargestellt als Pädagogik des Gesetzes, dessen Quelle und Norm die der Schrift gleichgestellte Tradition, dessen Bereich das Institut der Kirche, dessen Vermittler der Papst, dessen Vollstrecker die Priester, dessen persönlicher Ausdruck die Mönche sind.

12. Im Gegensatz zu dem Objectivismus des Thomas Aquinas steht der Subjectivismus des Duns Scotus, der an speculativer Tiefe den Thomas nicht erreicht, aber ihn an dialektischer Begabung übertrifft und die scholastische Subtilität der Begriffszergliederung und Begriffsentwicklung auf ihre höchste Spitze getrieben hat. Der Subjectivismus dieses Scholastikers zeigt sich darin, daß die Freiheit in Zufälligkeit aufgelöst wird. Während die Freiheit des Menschen von Thomas auf einen objectiven vernünftigen Zweck bezogen wird, wird die Freiheit von Scotus nur auf sich selbst bezogen, sie ist eine zufällig wirkende, durch keinen andern Grund bestimmte Ursache. Nicht im Verstande ist die Ursache zu suchen, weshalb der Wille das Eine oder das Andere will, die Gründe, die er dem Willen vorhält zur Entscheidung, bestimmen ihn nicht, vielmehr muß er durchaus sich selbst bestimmen.*) Damit ist also eine absolute sittliche Willkür gesetzt, für ein objectives Gesetz ist kein Raum mehr. Es ist ganz consequent, wenn diese menschliche Willkür auch auf

*) Quaestt. in libr. Sentent. II, dist. 25.

Gott übertragen wird. Der freie göttliche Wille wird ganz unabhängig gefaßt von dem göttlichen Verstande, ja von dem göttlichen Wesen überhaupt, Gottes schöpferischer Wille ist Willkür, er hätte auch die entgegengesetzte Welt wollen können. Wie das Naturgesetz, so beruht auch nach der Meinung des Scotus das Sittengesetz auf Willkür. Denn auch ein anderes Sittengesetz hätte Gott geben können, wenn er gewollt hätte; in seiner absoluten Gewalt würde Alles gestanden haben, was keinen Widerspruch enthält, jetzt aber, nachdem einmal eine bestimmte Weltordnung gesetzt ist, ist Gottes Freiheit an sie allerdings gebunden.*) Das Gefährliche dieser subjectivistischen Sittenlehre bedarf keiner weitern Auseinandersetzung. In dieser Ethik der Willkür gipfelt der Subjectivismus der mittelalterlichen „Theologie der Rhetorik". Es zeigt sich hier ein Denken, das, gleichgültig gegen sein Object, eben in der formalen Thätigkeit des Denkens selbst seine Befriedigung sucht, ein Denken des Denkens, das seine innere Armuth unter einer reichen Mannigfaltigkeit von Denkformen zu verbergen sucht. Von diesem „Denken des Denkens" ist auch die Casuistik ausgegangen, die mit dem Sinken der Scholastik immer mehr hervortrat, die in den Summen des Astesanus, Angelus de Clawasio, Sylvester Prierias u. A. enthalten ist. Eine große Mannigfaltigkeit von einzelnen sittlichen Fragen ist darin niedergelegt, und mit der spinösesten Dialektik beantwortet, was ein nicht absichtlich unterdrücktes Gewissen in den meisten Fällen jedem schon von selbst an die Hand gibt. Diese Casuistik kann nur da sich bilden, wo die Glaubenseinfalt dahin ist; ist das Glaubensauge ein Schalk geworden, daß es nicht klar mehr Licht und Finsterniß unterscheidet, da bedarf man der casuistischen Brillen, um sich wenigstens nothdürftig im Leben orientiren zu können. Aber da die Casuisten selbst nicht das Licht des Glaubens in sich tragen, so können sie auch Andere nicht an's rechte Ziel führen. „Kann auch ein Blinder einem Blinden den Weg weisen? Werden sie nicht Beide in die Grube fallen?"

---

*) Ibid. l., dist. 54.

13. Es ist allerdings zunächst eine objective Tendenz, die in der gesammten scholastischen Wissenschaft sich ausdrückt, die Tendenz, das Christenthum als objective Ueberlieferung, als gesetzliche Anstalt, als Institut zu betrachten, weil aber diese Tendenz dem Object, auf das sie gerichtet ist, dem Christenthum nämlich nicht entspricht, da dasselbe eben zunächst nichts Aeußerliches ist, sondern etwas Innerliches, so muß diese angestrebte Objectivität nothwendig in ihr Gegentheil umschlagen, nämlich in falschen Subjectivismus, die scholastische Theologie muß, obschon Theologie der Thatsachen sein wollend, zur Theologie der Rhetorik werden. Die wahre Subjectivität kam bei dieser falschen objectiven Richtung gar nicht zu ihrem Rechte, wurde vielmehr gewaltsam von ihr unterdrückt. Weil diese Objectivität keine aus dem innern Leben frei hervorgehende war, sondern größtentheils eine erzwungene, äußerliche, so mußte sie immermehr zur Carricatur werden, und die Kirche mußte in demselben Grade erstarren und ersterben, in welchem sie mit dieser Theologie einer falschen Thatsächlichkeit sich verband. Wenn das Wesen der Kirche aus diesem Zustande der Entartung zu seiner ursprünglichen Reinheit wieder hergestellt werden sollte, so mußte nothwendig die freie Innerlichkeit, die Subjectivität von dem Banne des hierarchischen Objectivismus erlöst werden und zu ihrem gottgewollten Rechte kommen. Dieser Durchbruch der freien Innerlichkeit, der Subjectivität vollzog sich in eminenter Weise in der Reformation, wurde aber im Mittelalter bereits angebahnt durch die Mystik, die also als eine Weissagung auf eine Reformation betrachtet werden kann. In der Mystik stieg das christliche Subject in die Tiefe seines religiösen Selbstbewußtseins, in des Herzens heilig stille Räume hinab, und suchte gegenüber der rein formalistischen Scholastik, gegenüber der hohlen Theologie der Rhetorik, eine aus der Fülle der innern Erfahrung heraus sich gestaltende Wissenschaft sich zu bilden, eine Pektoraltheologie, gegründet auf Herzensfrömmigkeit, gepflegt und gefördert durch Gebet, Contemplation, innere Erleuchtung und Heiligung, nach dem Motto des heiligen

Bernhard: Tantum deus cognoscitur, quantum diligitur. — Orando facilius, quam disputando et dignius deus quaeritur et invenitur. In dem heiligen Bernhard einerseits und dem Abälard andererseits sehn wir den Gegensatz dieser Herzensfrömmigkeit und Herzenstheologie und einer sophistischen Dialektik schroff ausgeprägt. Eine Vermittelung und Versöhnung beider Richtungen wurde besonders von Hugo von St. Victor angestrebt, der speculative Tiefe mit reicher Innigkeit des Gemüths vereinigte.*) Auch Richard von St. Victor und Bonaventura gehören einer Richtung an, die der strengen scholastischen Begriffs- und Gedankenentwicklung eine durch Contemplation vermittelte Gefühlsinnigkeit entgegenstellte. Diese mystische Richtung stand jedoch zunächst durchaus noch auf dem Grunde des traditionellen Kirchenglaubens, sie suchte eben nur die traditionellen Satzungen zu beleben, sie suchte das Christenthum eben nur aus seiner objectiven Veräußerlichung in seine subjective Innerlichkeit, aus der Speculation in's Gemüth, aus dem Begriff in's Gefühl, aus der Schule in's Leben zurückzuführen, und ebendadurch mußte diese Richtung selbst unbewußt eine reformatorische Wirkung auf das kirchliche Leben ausüben. Am großartigsten tritt dieser reformatorische Zug in der mächtigen Persönlichkeit und Wirksamkeit des heiligen Bernhard hervor, einem Theologen von wahrhaft welthistorischer Bedeutung, wie sie außer ihm vielleicht nur noch Luther zukommt. Bernhard steht zwar ganz auf dem objectiven Grunde der Kirche seiner Zeit, er ist mit keiner ihrer Institutionen oder Dogmen zerfallen, sondern mit ihnen innig verwachsen. Aber sein tiefer und mächtiger religiöser Genius ist dennoch beseelt von einem Leben, das nicht aufgeht in dem äußern Formalismus des Kirchenthums und der Scholastik, sondern weit über sie hinausgreift. Wir sehn daher, daß sein Geist in allen Sphären, in die er eintritt, reformatorisch wirkt. Sein dem Himmel zuge-

---

*) Vgl. Liebner, Hugo von St. Victor und die theologischen Richtungen seiner Zeit.

wandter Sinn beherrschte die Erde und hauchte ganz Europa eine religiöse Begeisterung ein, die den zweiten Kreuzzug in's Leben rief. Wo er Mißbräuche sah, die Abhülfe forderten, Unordnung und Entartung, die die Kirche zerüttete, da trat er reformatorisch auf, suchte die Kirche auf bessere Bahnen zurückzuführen. So griff er namentlich die Verweltlichung des Mönchthums, und die des geistlichen Standes mit rücksichtsloser Strenge an, wie seine Apologie an Abt Wilhelm und sein Sendschreiben an den Erzbischof Heinrich „über die Pflicht der Bischöfe" so schön beweisen. „Ach wer wird mir geben, daß ich, ehe denn ich sterbe, die Kirche Gottes sehe, wie sie in den alten Zeiten war, als die Apostel ihre Netze auswarfen, nicht Gold und Silber, sondern Seelen zu gewinnen." In diesen Worten, die Bernhard in einem Briefe an seinen Schüler, den Papst Eugenius III., richtete, liegt die ethische Losung des Lebens Bernhards, die Nothwendigkeit einer Reformation ist darin so klar, wie tiefgefühlt ausgesprochen. Ein großartiger Ausdruck dieses reformatorischen Strebens im Sinne Bernhards sind seine an denselben ihm befreundeten Papst gerichteten Bücher de consideratione, das letzte Werk seines Lebens, ein schönes Testament, das er der Kirche hinterlassen hat. Bernhard betrachtete als den Hauptschaden der Kirche ihre Veräußerlichung, das Uebergreifen in ein fremdes politisches Gebiet.*) Mit Schmerz sah er, daß aus dem römischen Hof ein weltliches Tribunal geworden war und suchte nun den Papst auf seine eigentliche Aufgabe, „das Gebet, die Meditation, die Weide der Völker, das sittliche Richter- und Wächteramt" hinzuweisen. Dies ist die Tendenz jenes erhabenen Werks. Zu diesem Zwecke führte er seinem Eugenius vier Punkte der Betrachtung vor: „dich selbst, was unter dir, was um dich, was über dir ist, betrachte!" Er will an dem Papstthum nichts dulden, was von dieser Welt ist, nicht Herrschsucht, nicht Habsucht, nicht Hochmuth. „Halte dich, wie

*) Vgl. Neander, d. h. Bernhard, S. 496 ff.

einen von den Propheten, was darüber ist, das ist vom Uebel.“ Darin ist die sittliche Aufgabe des Papstthums von dem idealen Standpunkte Bernhards aus kurz und treffend bezeichnet. Das ist die Gesinnung, die in dem Papst sein soll. Unter dem Papst soll ein universales, aber geistiges Reich stehen, der Papst soll sich nicht als den Besitzer, sondern nur als den Verwalter dieses Reichs betrachten, er soll daran denken, daß er ein Schuldner ist der Weisen und Unweisen, und darum die Bekehrung der Heiden, die Bekämpfung der Ketzer sich angelegen sein lassen. Nicht weltlichen, sondern geistlichen Charakter soll auch, was um den Papst ist, insonderheit seine nächste Umgebung an sich tragen. Was Bernhard von den päpstlichen Legaten fordert, beweist seinen tiefen Blick in die sittlichen Schäden der Kirche. „Den Königen sollen sie sich darstellen als ein Johannes, den Aegyptern als ein Moses, den Unzüchtigen als Pinehas, den Götzendienern als ein Elias, den Lügnern als ein Petrus, den Lästerern als ein Paulus, den Mäklern und Verkäufern als ein Christus, die das Volk nicht verachten, sondern belehren, die Reichen nicht streicheln, sondern schrecken, die Armen nicht bedrücken, sondern in Schutz nehmen, die Drohungen der Fürsten nicht fürchten, sondern verachten, die Kirchen nicht berauben, sondern bessern, fremde Geldbeutel nicht leeren, sondern die Herzen erquicken und die Laster strafen, die nicht eilen, sich oder die Ihrigen mit der Habe der Wittwe und dem Kirchengute zu bereichern, sondern umsonst geben, was sie umsonst empfangen haben.“ Wir sehn: es ist eine Reformation der Kirche, die Bernhard vorschwebte, mit tiefem Schmerze sah er, daß das Bethaus von Krämern und Wechslern voll war, daß es zu einer Räuberhöhle und Mördergrube geworden war. An der Stelle der Uneigennützigkeit, der Demuth, des Eifers für das Himmelreich sah er bei den Kanzlisten, Kammerherren, Priestern, Cardinälen, Legaten u. s. w. gemeine Habsucht und Herrschsucht, die anstatt den Gemeinden zu dienen, über sie herrschen, anstatt sie zu weiden, sie nur scheeren wollte. Darum drang er auf Scheidung der Kirchengewalt von der weltlichen Gewalt, wollte, daß das Papst-

thum prophetischen Geistes voll, gleichsam als ein neues Prophetenthum, aller Verweltlichung strafend und züchtigend gegenübertrete, daß es als das Haupt der Kirche den ganzen Leib der Kirche in allen seinen verschiedenen Gliedern mit den erneuernden, heiligenden Kräften eines religiös-sittlichen Lebens erfülle. Bernhard ging dabei aber immer von der Voraussetzung aus, daß das Papstthum seiner Idee nach nichts Weltliches, sondern eine geistliche, göttlich begründete Institution sei, wie er in ähnlicher Weise auch von dem Mönchthum urtheilte. Darin liegt nun aber eben der Grundirrthum Bernhards, der ihn an einer radicalen Reformation der Kirche verhinderte. Er wollte die Zweige und Aeste des Papstthums wohl beschnitten wissen, aber die Wurzeln anzutasten, wagte er nicht, dies würde er für einen Frevel gehalten haben. Immerhin aber war es doch ein Großes für die damalige Zeit, daß eine so tief religiöse Persönlichkeit, wie Bernhard war, die äußere Verweltlichung der Kirche mit einem wahrhaft prophetischen Eifer an's Licht stellte. Dieser äußern Verweltlichung setzte Bernhard seine Herzenstheologie entgegen. Die beiden Elemente dieser Theologie sind die Betrachtung und die Liebe, von welcher letztern Bernhard in einer besondern Schrift de diligendo deo gehandelt hat. An diese beiden Elemente ist die harmonische Ausbildung des religiös-sittlichen Wesens des Menschen geknüpft. Wie durch die Betrachtung der Mensch nach der Seite des Erkennens in Gemeinschaft mit Gott steht, so durch die Liebe nach der Seite des Gefühls, des Willens. Was zunächst die Liebe betrifft, so hat Bernhard in ihre Entwicklung tiefe Blicke gethan. Er unterscheidet vier Stufen, auf denen sie zur Vollendung gelangt. Auf der ersten Stufe liebt der Mensch sich um seiner selbst willen, auf der zweiten Gott um seiner selbst willen, auf der dritten Gott um Gottes willen, auf der vierten sich selbst um Gottes willen. Es ist die Liebe des Knechtes, die Liebe des Miethlings, die Liebe des Kindes und die Liebe des mit Gott gänzlich vereinigten Gottesmenschen, die durch diese Stufen bezeichnet wird. Wir sehn in diesen Liebes-

stufen den Standpunkt des Gesetzes erhoben und verklärt zu dem evangelischen Standpunkt der Liebe. Was nach der praktischen Seite die Liebe ist, das ist nach der theoretischen Seite die Betrachtung, die Contemplation. Auch sie hat ihre Stufen, wie jene. Die erste Weise der Betrachtung ist die thätige oder dispensative, weil sie sich der Sinne und der sinnlichen Dinge nach Gesetz und Ordnung zum eigenen Besten und zum Besten Anderer bedient. Die zweite Weise ist die beurtheilende oder ästimative Betrachtungsweise, die durch verständige Erforschung der Dinge, also philosophisch, zur Erkenntniß Gottes emporstrebt. Die dritte und höchste Weise aber ist die schauende oder speculative Betrachtung, die von allem Irdischen sich losreißend zum Schauen Gottes selber sich erhebt. Bernhards Ideal ist nicht eine durch logisches Denken und eine knechtische Gesetzlichkeit vermittelte Gemeinschaft mit Gott, sondern eine unmittelbare Einigung mit Gott im intellectuellen Schauen und in reiner Liebe. Diese sittlich religiöse Richtung des Menschen, die sich nach zwei Seiten: in der Consideration theoretisch, in der Liebe praktisch entfaltet, hat aber zu ihrer sittlich-religiösen Grundlage und Voraussetzung die menschliche Freiheit und die göttliche Gnade, von der Bernhard gleichfalls in einer besondern Schrift: de gratia et libero arbitrio, gehandelt hat. Bernhard unterscheidet eine dreifache Freiheit: die Freiheit von der Nothwendigkeit, von der Sünde, vom Elend: die erstere haben wir von Natur, die zweite durch die Gnade, als Kinder Gottes, hienieden, die dritte ist dem Stande der Vollendung, dem ewigen Leben, vorbehalten und erscheint hienieden nur selten und sehr unvollkommen. Mit Augustin denkt sich Bernhard die sittliche Entwicklung der Menschheit so angelegt, daß des Menschen Bestimmung gewesen sei, aus dem posse non peccare zum non posse peccare fortzuschreiten, und mit Augustin hebt er hervor, daß in Folge der Sünde der Mensch aus dem posse non peccare zu dem non posse non peccare, zur Unmöglichkeit des Nichtsündigens herabgesunken sei und eben damit seiner ursprünglichen Freiheit von der

Sünde und vom Elend verloren gegangen sei. Der Mensch ist nach Bernhard, wie nach Augustin, gefallen durch seinen freien Willen, durch seine Wahlfreiheit; in dieser Freiheit liegt die Bedingung aller sittlichen Zurechnung, das Wesen der Menschenwürde, auf die Freiheit fällt der Sünde gegenüber alle Verantwortlichkeit und alle Schuld. Aber sie hat, einmal der Macht der Sünde verfallen, nicht die selbstständige Fähigkeit in sich, aus ihrer Macht sich wieder zu erheben, sich selbst zu erlösen. Nur die formelle Selbstbestimmung ist geblieben, die sittliche Substanz des Willens, die Freiheit von der Sünde, ist verloren. Soll diese sittliche Substanz wieder erlangt werden, so bedarf der Wille eines Befreiers. Diese befreiende Macht ist nun die Gnade, die in Christo persönlich erschienen ist. Christus ist das Urbild der wahren Freiheit, in ihm ist das ursprüngliche Bild derselben geoffenbart. Denn „um sein ursprüngliches Bild wieder zu gewinnen, mußte der Wille von dem Bilde umgebildet werden, von dem er gebildet worden war." Diese Umbildung des Willens geschieht nun also, daß die göttliche Gnade positiv wirkt, der Wille rezeptiv sich verhält. Der Anfang dieses Prozesses geht von Gott aus, und zwar nicht durch uns, noch mit uns, die Zustimmung aber und die Ausführung ist, wenn auch nicht von uns, doch auch nicht ohne uns. Die Gnade wirkt also mit dem freien Willen, der durch sie befreit ist, und durch sie fort und fort bestimmt wird. Bernhard sucht also sowohl den göttlichen Bestimmungsgrund, wie die menschliche Entwickelung der freien sittlichen Thätigkeit in ihr rechtes Licht zu setzen und so einen sittlichen Prozeß zu erzeugen, der ebensowohl wahrhaft göttlich, wie wahrhaft menschlich ist. Seine Lehre von der Freiheit und Gnade bildet ein bedeutungsvolles Gegengewicht des Augustinismus gegen den in der Kirche vorherrschenden Pelagianismus. — Im Geiste Bernhards und der Victoriner hat später auch Gerson gewirkt, der ausgezeichnete Kanzler der Universität Paris, der christlichste Lehrer genannt, ein Mann, der zwar in mancher Hinsicht sich befangen und engherzig zeigt, aber dabei doch wieder durch einen anerkennungswerthen Freimuth sich

auszeichnet und überhaupt durch seine besonnene gemäßigte Haltung zu einer Vermittelung der Extreme, des objectivistischen und subjectivistischen Extrems, in der mittelalterlichen Kirche Viel beigetragen hat. Die mystische Theologie hat Gerson durch tiefere psychologische Begründung und Kritik zu befördern gesucht, neue originelle Gedanken aber hat er nicht produzirt. Wir können diese ganze bisher betrachtete mystische Richtung, die in Bernhard, in den Victorinern, in Bonaventura ihre Hauptvertreter hat, und deren letzter Ausläufer Gerson ist, als romanische Mystik bezeichnen, weil sie in den romanischen Völkern (vornämlich in Frankreich) sich entwickelt hat. Diese Mystik ist vorwiegend reflectirender Art, wie ihre Tendenz dahin geht, die Rechte des Verstandes und des Gefühls mit einander auszugleichen, und ein Gleichgewicht zwischen beiden Elementen herzustellen, so beobachtet sie auch äußerlich eine scholastisch-methodische Haltung und kann populär im eigentlichen Sinne des Worts nicht genannt werden.

14. Nachdem diese mystische Richtung mit dem zwölften und dreizehnten Jahrhundert vorübergegangen war, entwickelte sich im vierzehnten Jahrhundert in Deutschland eine andere Art der Mystik, die wir der eben bezeichneten romanischen Mystik als germanische, als deutsche Mystik gegenüberstellen können.*) Es ist des deutschen Volkes Art und Weise, in den Tiefen des Gemüths das religiöse Leben zu hegen und zu pflegen, diese deutsche Art ist es, die in dieser Mystik in wunderbar ergreifenden Tönen sich ausgedrückt hat, mit einer Kraft und Originalität, mit einem poetischen Zauber, der an die Minnelieder erinnert. Diese Mystik hat die reflectirenden Elemente der romanischen Mystik ausgeschieden, sie ist ganze, reine Mystik, unmittelbarer Ausdruck des tiefsten Gefühls- und Gemüthslebens, darum vom Herzen zum Herzen dringend. Darum ist sie

*) Vgl. über diese Mystik Ullmann, Reformatoren vor der Reformation. — Böhringer, Kirchengeschichte in Biographieen, II, 3.

denn auch populär im edelsten Sinne des Worts, aus des deutschen Volkslebens geheimnißvollsten Tiefen geschöpft, so tiefsinnig und urkräftig, wie der deutsche Volksgeist wesentlich ist. Diese Mystik ist vorwiegend praktisch, sie verfolgt nicht wissenschaftliche Zwecke, sondern den seelsorgerlichen Zweck religiös-sittlicher Erneuerung. Zunächst tritt diese Mystik noch in unklarer, man kann sagen, zweideutiger Form auf, in den Brüdern des freien Geistes, in den Begharden und Beguinen, Genossenschaften, die in dem Streben, ein rein beschauliches Leben zu führen, bis zu spiritualistischem Pantheismus und sittlichem Antinomismus sich verirrten. Einen zweideutigen Charakter trägt auch die mystische Richtung des Mannes, den man wohl als den Patriarchen deutscher Mystik hingestellt hat, des tiefsinnigen Meister Eckards. Wenn nach ihm der Schöpfer des Geschöpfes ebenso sehr bedarf, wie das Geschöpf des Schöpfers, wenn er Nichts als Wesen anerkennt, als, was Gott ist, so weit es in Gott ist, und den ganzen Weltprozeß sich denkt als eine ewige Selbstentäußerung Gottes und als eine ewige Rückkehr Gottes in sich selbst, so ist klar, daß die sittliche Freiheit damit nicht zusammen bestehen kann, daß der ethisch-praktische Geist in dieser Mystik keine Genüge findet. Von diesem ethisch-praktischen Geiste ist die mystische Richtung beseelt, die Eckards großer Schüler, Tauler, vertritt, eine Mystik von reformatorischer Bedeutung, die daher auch für Luthers innere Entwicklung sehr fruchtbar gewesen ist. Taulers Mystik war speculativ und praktisch zugleich, ein, wenn auch unvollkommener, doch geistreicher und ehrwürdiger Versuch, durch theoretische und praktische Abstractionen zur wahren Erkenntniß und Liebe Gottes zu gelangen, der schöne Ausdruck einer kernhaften, in den Tiefen eines ächt deutschen Gemüths wurzelnden Frömmigkeit.*) Taulers Streben ist darauf gerichtet, vor allen Dingen das Herz von jeglicher Liebe der Creatur freizumachen und dem eigenen Willen zu entsagen, was dann zur ächten Freiheit führe. In dem Sich-

---

*) Vgl. Schmidt, Johannes Tauler von Straßburg.

Entäußern von allen Dingen sucht er die edle, ächte innere Freiheit, die allen wahrhaft frommen Menschen zukomme. Daraus ergibt sich ihm der Begriff der „geistlichen Armuth", von der seine „Nachfolge des armen Lebens Christi" insbesondere handelt. Es gibt für ihn nur zwei Dinge: Gott und die Creatur. So man der Creaturen arm ist, ist man Gottes reich. Armuth ist Gleichheit mit Gott. Wie Gottes Wesen, so ist auch das Wesen der Armuth Abgeschiedenheit der Seele von allen Dingen, so daß sie an Nichts und Nichts an ihr haftet, ein frei Vermögen, ein lauter Wirken, also volle innere Freiheit. Diese „inwendige Armuth" faßt Tauler nach der intellectuellen Seite als Entäußerung alles eigenen religiösen Vorstellens: Der Mensch soll arm werden am Erkennen in Bildern und Formen, er muß zur Einfalt gebracht und von aller Mannigfaltigkeit frei werden. Nach der praktischen Seite faßt er sie als Armuth des religiösen Wollens und Thuns in Bezug auf Gott, als Armuth an Tugend. Die Tugend ist nämlich creatürlich in den Werken, erscheint als zufällig und mannigfaltig in den Handlungen, der Mensch aber soll die Tugend im Wesen und in der Einheit und nicht im Zufall und in der Mannigfaltigkeit haben, ein Armer begreift alle Tugend in einer einfachen Liebe. Armuth ist ein frei Vermögen, unbezwungen, nicht mit zeitlichen Dingen beladen, edel und aller Dinge ledig. Eine freie Seele dringt in das ungeschaffene Gut, das Gott ist. Tauler war überzeugt, daß Christi Leben eben ein solch armes Leben gewesen sei, weswegen er denn auch sein Buch die Nachfolgung des armen Lebens Christi nennt. Dabei war ihm die geistige Nachfolge Christi allerdings die Hauptsache, doch nimmt er sie bisweilen auch buchstäblich, so daß er auch Christi äußere Armuth zur Christenpflicht macht. Wir sehn darin die gesetzliche Schranke der mittelalterlichen Mystik, die erst der große Zeuge von „der Freiheit des Christenmenschen" durchbrechen sollte. Auch darf nicht übersehen werden, daß Tauler das Aeußere und Thatsächliche des Christenthums, das Schriftwort, den historischen Christus und die historische Kirche mit

ihren Lehren und Gebräuchen unterschätzte, indem er nämlich dies Alles lediglich als Hülle, als Typus des Innerlichen ansah. Die Achillesferse seiner Mystik, wie der gesammten vorreformatorischen deutschen Mystik, die sie untauglich machte, eine durchgreifende Reformation hervorzurufen, liegt eben in diesem einseitigen Spiritualismus, der über dem Christus in uns den Christus für uns geringachtete, über dem ethischen Streben nach Heiligung, nach Gottinnigkeit und Weltentsagung die dogmatische Basis dieses Strebens, die Rechtfertigung allein durch den Glauben, nicht in ihrer vollen Bedeutung erkannte.

15. Der Taulerischen Mystik verwandt ist die Mystik der sogenannten „deutschen Theologie", eines trefflichen Büchleins, das bekanntlich auch von Luther besonders hochgeschätzt ward, so daß er von sich bekannte (in der Vorrede zu seiner Ausgabe dieses Buchs), es sei ihm nächst der Bibel und nächst Augustin das theuerste Buch. Es lebt in diesem Buch ein kernhafter, tief christlicher und sittlicher Geist, der Geist einer kindlichen Herzensfrömmigkeit, die nicht durch äußere Vermittlungen, durch Priesterthum und Kirche, durch gesetzliche Werke und Uebungen, sondern durch die innerlichste, freieste Hingabe an Gott und durch göttliche Geistesmittheilung in Christo sich zu befriedigen sucht, eine Frömmigkeit, der nicht der todte Buchstabe, sondern der Geist, nicht das Werk, sondern die Gesinnung, nämlich Buße, Glaube und Liebe, das wahrhaft Lebendige und Lebendigmachende ist. Die deutsche Theologie geht aus von dem wichtigen Unterschiede zwischen dem Vollkommenen und dem Getheilten, das in jenem seinen Ursprung hat. Das Vollkommene ist das höchste Gut, Gott, das Getheilte die Creatur. Nach ihrer Geschaffenheit, Ichheit und Selbstheit vermag die Creatur das Vollkommene nicht zu erkennen. Nur durch Vernichtung ihrer Creatürlichkeit vermag sie zur Erkenntniß desselben zu gelangen. Erkennt sie sich in dem unwandelbaren Gut und als Eins mit ihm, lebt und handelt sie in dieser Erkenntniß, so ist sie selbst gut und vollkommen, alle Sünde besteht darin, daß man sich von dem höchsten Gut, dem

Vollkommenen abkehrt und selbst etwas zu sein oder zu vermögen meint. Wie der Teufel also gefallen ist, so ist der Mensch gleicherweise gefallen. Nicht daß er den Apfel aß, war die Ursache, sondern sein Annehmen, sein Ich, Mein, Mir, Mich. Hätte er sieben Aepfel gegessen und es wäre dieses Annehmen nicht gewesen, er wäre nicht gefallen, durch das Annehmen aber mußte er fallen auch ohne Apfelbiß. Dasselbe wiederholt sich hundertmal in jedem Menschen. Dieser allgemeine Fall kann nur dadurch gebessert werden, daß der Mensch herausgeht aus der Ichheit, Selbstheit und eingeht in Gott. Es ist einmal und auf die vollkommenste Weise in Christo geschehen, und soll sich durch die Gnade in jedem Menschen wiederholen, indem des Erlösers göttliches Leben in ihn übergeht. Zur Erkenntniß Christi gelangt man aber nicht durch viel Fragen, Hörensagen, Lesen und Studiren, durch große Künste und Meisterschaften, oder durch hohe, natürliche Vernunft, sondern dadurch, daß man auf sein selbst verzichtet und ihm nachfolgt, das Leben Christi in sich aufnimmt in demüthiger Hingebung. Dann erkennt man es auch aus der Erfahrung auf das Beste. Der Weg geht durch aufrichtige Demuth und Armuth des Geistes und Erfüllung des Gesetzes. Das Gemüth soll inwendig voll heimlichen Jammers und Leidens sein bis in den Tod. Der Mensch soll sich der Ordnung und dem Gesetz, wie Christus selbst, unterwerfen, zur Uebung, er muß etwas zu thun und zu schicken haben, dieweil er lebt. Doch ist dies nicht genug, alles Thun, Werk, Wissen, Kunst, Meisterschaft ist nicht das Höchste und hilft auch nicht dazu. Das Höchste ist, daß der Mensch in die Einigung gehe, eins sei mit dem Willen Gottes oder auch zumal ohne Willen, damit der göttliche allein wolle, thue und lasse. In dieser Einigung steht der innere Mensch unbeweglich, während Gott den äußern hin und her bewegt werden läßt. In dieser Einigung liegt bereits der Anfang des Himmels, während die Hölle wesentlich der eigene Wille ist. In dieser Einigung liegt endlich auch die Erhebung über das Gesetz. Ist nämlich der Mensch alle Wege gegangen, die ihn zur Wahrheit weisen, und hat er sich fleißig geübt, so wird er doch hoffärtig und geräth

in eine falsche Freiheit, wenn er meint, keine Schrift, Lehre, Ordnung, Gesetz, Kirche und Sakramente zu bedürfen. Christus aber war über alles Gesetz, weil er dasselbe für sich selbst nicht bedurfte, und hielt sich doch unter dem Gesetz, Allen zu dienen. So ist auch nur der, welcher durch Christi Geist und Leben gefreiet ist, wahrhaft frei vom Gesetz, aber frei im Gehorsam. — So bezeichnet also die deutsche Theologie als Signatur der wahrhaft sittlichen Freiheit ihre Selbstbeschränkung.

16. In phantasievoll-poetischer Gestalt erscheint diese ethische Mystik ausgeprägt in Suso, einer der liebenswürdigsten Persönlichkeiten des Mittelalters. Sein „minnereiches" Herz hat in naiver Kindereinfalt mit rhythmischen, klangvollen Tönen das mystische Liebesleben des Christen aus innerster Erfahrung geschildert. „Ein gelassener Mensch muß entbildet werden von der Creatur, gebildet werden mit Christo und überbildet in die Gottheit." In diesen Worten ist seine ganze Richtung zusammengefaßt. Die Gelassenheit spielt bei ihm eine große Rolle, sie ist für ihn etwa das, was für Tauler das vollkommen arme Leben ist, sie schließt nämlich in sich einerseits ein Entwerden von allem dem, was noch zwischen Gott und der Seele steht, und andererseits ein völliges Sichlassen, ein einfältiges Sichversenken in Gott. Man soll sich Gott ganz lassen, auf Nichts bleiben, das nicht Gott ist. Man soll thun, als ob man in dem tiefen Meere auf einem Mantel säße, und nirgends Land sähe, dann könnte man doch weder rufen noch schwimmen, noch waten, man müßte sich ganz Gott lassen. „Das ist der Grund und das Fundament unserer Seligkeit, ein Verwerden und Vernichten unserer selbst. Wer gewerden will, was er nicht ist, der verwerde dessen, was er ist, das muß immer von Noth sein. Dem wonniglichen lautern Gut, das Gott heißt und ist, ... dem sollen alle Dinge sein, und nicht sich selber, sondern ihm, durch ihn. Er weset und wirket alle Dinge, und nicht wir, denn in ihm." Dieser mystische Prozeß, gleichsam ein „Verbrennungsprozeß" des Egois-

mus, vermittelt sich aber nach Suso durch Nachfolge und Aneignung der Person und des Werkes Christi. In der „Gleichung“ mit dem heilig lebenden, leidenden, sterbenden Christus, diesem mystischen Urtypus, besteht das wahrhaft christliche Leben. Man soll das Bild Christi, „wie hohe Vollkommenheit sein Leben, sein Wandel, sein Gemüth war, wie gelassen, wie einfältig, wie züchtig, demüthig, geduldig und aller Tugenden voll er war,“ in sich drücken. Wenn wir Christi bittres Leiden, süße Lehre, sanften Wandel und lauteres Leben in uns bilden, so gelangen wir dazu, daß Christus in uns lebet, und dringen mit ihm hindurch zu Gott. Der „Christificationsprozeß“ wird zugleich ein „Deificationsprozeß“. Der Geist kommt endlich in ein Entsinken seiner obersten Kräfte und dringt dagegen, indem er seine Natürlichkeit verliert, in die ewige Gottheit. So steht der vollkommene Mensch gefreiet durch den Sohn, er ist über Zeit und Stätte, und in minnereicher inniger Schauung in Gott vergangen. Es ist noch bemerkenswerth, daß dieses minnigliche, kindlich fromme Gemüth scharfe Worte gegen ein weltliches Pfaffenthum gerichtet hat. „Aller göttliche Ernst,“ sagt Suso von den Pfaffen, „ist in ihnen vergangen und vergessen, und dazu ist in ihnen von allem dem so wenig inwendiges Empfinden, als ob es sie nicht anginge, denn sie denken nicht daran, sondern denken nur auf große Kirchengüt, wie sie deren viel gewinnen, und wie sie große Kunst erlangen, daß sie Schein, Ehre und Gut gewinnen unter Geistlichen und Weltlichen. Darauf geht ihre Meinung vielmehr, denn daß sie gewahr werden und schmecken Gottes und seiner inwendigen Gnade. . . . Derer, die nach Gottes Gnade verlangen, sind recht Wenige, und gingen dieselben allzumal aus der Zeit, so müßte die Christenheit zuhand ein Ende haben.“ *) — Nicht poetisch wie Suso, nicht unmittelbar praktisch wie Tauler, aber auch nicht eigentlich speculativ, wie Eckard, sondern vorzugsweise contemplativ ist als Mystiker Rusbroek. Seine Contemplation erhebt (insbesondere

*) Ullmann, a. a. O., II, S. 222.

in seiner Schrift „vom Schmucke der geistlichen Hochzeit") ihren Flug bis in die höchsten Sphären, wo das Menschliche übergeht in das Göttliche, mit einer Ueberschwänglichkeit, die ihn dem Kanzler Gerson als einen Häretiker erscheinen ließ. Wenn Rusbroek in dieser Schrift sagt: „Unser geschaffnes Wesen hanget in das ewige Wesen und ist eins mit Gott nach wesentlichem Sein, denn es hat ein ewig Innebleiben in das göttliche Wesen . . . . und hier ist weder Unterscheid, noch Anderheit, noch Reden," — so ist dies allerdings ein Gedankenflug, der die Schranken des Göttlichen und Menschlichen überfliegt, eine nicht zu billigende Zuchtlosigkeit des Ausdrucks, dennoch aber ist seine Mystik wesentlich theistisch, sie kennt nicht ein absolutes Sein Gottes im Menschen, sondern ein stetes durch Gnade vermitteltes Einswerden mit Gott, eben so wenig verfolgt sie antinomistische Tendenzen, sie will keine ungebundene, sondern eine in gesetzlichen Schranken und Ordnungen sich bewegende Freiheit. Kein Mystiker hat mit solcher systematischen Ordnung und psychologischen Feinheit die Stufen des mystischen Lebens unterschieden und gezeichnet, wie Rusbroek. Diese Mystik unterscheidet nämlich drei Entwickelungsstufen oder Ordnungen des mystischen Lebens, von denen die je höhere immer näher, als die je niedere, zu dem mystischen Ziel führt, nämlich zur Vereinigung mit Gott. Diese Stufen sind: das active, das innerliche und das contemplative Leben. Das active Leben besteht darin, daß wir Gott von außen in Enthaltung, Buße, guten Sitten und heiligen Werken dienen, daß wir, wie Christus, unser Kreuz auf uns nehmen und uns selbst verläugnen; ohne ein solches äußeres tugendhaftes Leben können wir uns Gott nicht nahen. An dieses äußere, active Leben aber muß sich sodann das innere Leben schließen. Dieses innere Leben ist Gott zugewandt mit sensibler Liebe, da erlangt der Mensch die Einheit des Herzens mit Gott, innere Freiheit, Besiegung der Vielfalt der Sinne, Lenkung der Begierden und Sinne zur Einheit. Da sind wir affectlos, wir wollen Niemand gefallen, und es gefällt uns Nichts, was uns von Gott abzieht, wir sind allein mit Gott,

Gott und wir, sonst Nichts. In diesem Zustande strömt uns die göttliche Gnade zu, ein gottgestaltiges Licht, das uns Gott ähnlich macht, und in der Gnade die Liebe, welche das Fundament für den menschlichen Geist und eine Wurzel aller Tugenden ist. Diese Einheit mit Gott verzehrt in ewigem Hunger und innigster Begierde das, was sie liebt, und aus derselben Einheit entsteht fortwährend eine neue Gluth, in welcher der Geist sein höchstes Opfer bringt. Der Mensch lebt sterbend und stirbt lebend, Hunger und Durst erneuern sich stündlich und werden stets befriedigt. Die innere Unruhe, die dieser mystischen Stufe immer noch eigen ist, löst sich in der letzten Stufe, der contemplativen, auf in eine ewig befriedigte, selige Ruhe. Wer das contemplative Leben erfahren will, der muß, mit allen Tugenden geschmückt, sich über sein sinnliches Leben hinaus in den höchsten Theil seines innern Lebens zurückziehen. Da zeigt sich ihm ein für den Sinn, die Natur und Vernunft unzugängliches, intellectuales Licht, welches uns Freiheit und Vertrauen zu Gott gibt und ein erleuchtendes Mittel zwischen Gott und uns wird. Unser bildloser Geist ist der Spiegel, in dem dieses Licht leuchtet. In diesem Spiegel lebt Gott in uns mit seiner Gnade, wir in Gott durch unsere Tugenden, das Licht strömt heraus in die Aehnlichkeit und zieht hinein in die Einheit. Dies fühlen wir über die Natur hinaus, in unserer nackten nach Innen gekehrten Intelligenz. Wenn sich der Mensch so in sich zurückzieht und sein Herz öffnet, dann strahlt Gott wie ein Blitz in dasselbe, eine ungeheure Freude, eine keusche Wollust erfüllt ihn, er jubilirt und kommt außer sich, er weiß nicht, wie ihm geschieht, und wie er es aushalten kann. Auf dieser Stufe erfolgt endlich eine Verbindung des vollkommenen Intelligirens mit dem vollkommenen Lieben zu vollkommen reiner Ruhe. Dieser Zustand ist hinaus über alle Handlung, von aller Uebung frei und ledig, die (göttliche) Liebe erduldend, welche den Geist des Menschen verzehrt und gleichsam vernichtet, in sich verwandelt, so daß er sich selbst vergißt und Nichts mehr weiß, weder Gott, noch sich, noch eine Creatur, nichts, als die

bloße Liebe, die er schmeckt, fühlt, erfährt und im einfachen Ruhen besitzt. Es verdient auch bei Rusbroek, diesem Manne der stillen Contemplation, noch besonders hervorgehoben zu werden, daß er gegen den verderbten kirchlichen Zustand, insbesondere gegen die Verderbniß des Clerus, prophetisch geeifert hat: er sagt es frei heraus, daß auf hundert schlimme Priester kaum ein guter komme.[1])

17. Der Uebergang von der speculativen zur einfach praktischen Mystik, dem schon Suso sich näherte, vollendet sich im Schooße der Brüderschaft des gemeinsamen Lebens, worin Geistliche und Laien, ohne Gelübde und Regel vereint, der Sorge für die eigene Seele und für die geistliche Bildung des Volks ihr Leben widmeten. Mit Recht hat Ullmann die sittliche Richtung dieser Brüderschaft als mittelalterlichen Pietismus bezeichnet,[2]) wie in dem spätern Pietismus, so wurde auch in dieser Brüderschaft das praktische Interesse dem dogmatischen übergeordnet, die Entwicklung des christlichen Lebens der Lehrentwicklung vorangestellt, gegenüber der allgemeinen Kirche ein Conventikelwesen befördert, Wissenschaft, Kunst, staatliches Leben um der Herzensfrömmigkeit willen vernachlässigt. Aber es fehlte dieser Brüderschaft trotz aller Askese doch die tiefe Sündenerkenntniß, die den spätern Pietismus auszeichnet, sie verwechselte die Sünde mit der creatürlichen Endlichkeit und Beschränktheit, und betrachtete daher auch als Ziel des sittlichen Strebens das Abthun der Creatürlichkeit, der Besonderheit, der Ichheit, und eine über die Schranken der Endlichkeit sich erhebende Vergottung. Die herrlichste Blüthe dieser Richtung stellt sich dar in Thomas a Kempis, einem Mitgliede dieses Vereins. Nächst vielen andern Schriften wird ihm auch mit größter Wahrscheinlichkeit das herrliche Büchlein: von der Nachfolge Christi zugeschrieben, bekanntlich eins der gelesensten und verbreitetsten Erbau-

---

[1]) Böhringer, a. a. O. S. 588 ff. [2]) a. a. O. II, 194 ff.

ungsbücher der Welt, nicht durch Originalität der Gedanken oder durch Schönheit der Diction, wohl aber durch eine vom Herzen zum Herzen dringende innere Wahrheit, Einfalt und kindliche Gesinnung ausgezeichnet. Vereinigung mit Gott ist das Ziel der praktischen Mystik des Thomas. Diese Einigung ruht auf einer zwiefachen Bedingung, einer negativen und einer positiven. Die negative ist, daß der Mensch sich ablöse von den Creaturen, aus der Welt scheide, sich selbst absterbe, sein eignes Ich verläugne, seine Selbstheit und Eigenheit aufgebe, nur, wenn der Mensch bei keiner Creatur mehr Trost sucht, findet er Trost bei Gott, nur, wenn der Mensch sich selbst klein und nichtig geworden, kann ihm Gott groß werden. „Alles besteht im Kreuze, Alles liegt am Sterben, kein anderer Weg zum Leben und zum wahren Frieden, als der Weg des Kreuzes und des täglichen Absterbens.“ Die positive Bedingung der Vereinigung mit Gott ist die Liebe, die aus der Liebe Gottes zum Menschen hervorgehende Liebe des Menschen zu Gott. Der göttlichen Liebe theilhaftig geworden, schätzt der Mensch Alles gering, was unter Gott ist, er liebt nur Gott, nicht mehr sich, und sich selbst nur um Gottes willen. „Die Liebe“, so lautet der herrliche Hymnus des Thomas über diese vornehmste Bedingung der Sittlichkeit, „ist wahrlich ein großes Gut, sie trägt alles Ungleiche gleichmüthig, alle Lasten ohne Last, sie treibt uns an, Großes zu thun, sie befeuert uns, immer Vollkommeneres zu erlangen, sie strebt aufwärts, und wird durch keine Schranken zurückgehalten. Nichts ist süßer, als die Liebe, Nichts stärker, Nichts höher, Nichts lieblicher, voller und besser im Himmel und auf Erden, denn sie ist aus Gott geboren und kann über alles Geschaffene hinaus nur in Gott ruhen. Sie läuft, fliegt und ist voll Freudigkeit, sie ist frei und nicht gebunden, sie gibt Alles für Alles, sie hat Alles in Allem, weil sie in dem Einen, Höchsten über Allem ruht, aus welchem alles Gute fließt und entspringt. Sie sieht nicht auf die Gaben, sondern wendet sich über alle Güter hinaus an den Geber. Sie fühlt keine Beschwerde, klagt nicht über Unmöglichkeit und hat zu Allem Kraft.

Ermüdet, wird sie nicht laß, bedrängt, wird sie nicht überwunden, geschreckt, wird sie nicht irre, sondern wie eine lebendige Flamme, wie eine brennende Fackel, steigt sie empor und geht sicher durch Alles hindurch. Aber doch ist sie nicht weich, nicht leicht und eitel, sondern stark, männlich, fest, klug, umsichtig, demüthig, keusch, ruhig, in allen Sinnen wohl bewahrt.“ Diese Liebeslehre des Thomas hat, wenn auch ganz in den kirchlichen Schranken sich bewegend, doch eine in der Stille wirkende reformatorische Kraft, eine Kraft der Verinnerlichung und Befreiung, gegenüber der herrschenden Veräußerlichung und starren Gesetzlichkeit entfaltet und entbunden.[1])

18. Aus dem Schooße der Brüderschaft des gemeinsamen Lebens gingen auch meist die niederländischen Reformatoren hervor, unter denen Johann von Goch, Johann von Wesel und Johann Wessel die bedeutendsten sind.[2]) Was diese Männer charakterisirt, ist der Gegensatz gegen die falsche kirchliche Gesetzlichkeit, gegen das priesterliche Mittlerthum in der Kirche, gegen das Unwesen der Hierarchie, gegen unevangelische Menschensatzungen, dies Streben nach Wiederherstellung der im Glauben wurzelnden christlichen Freiheit, nach kirchlicher Erneuerung im Geiste einer nicht gesetzlich gebundenen, wohl aber durch sich selbst gebundenen, freien Liebe. Wenn, sagt Johann von Goch, das Christenthum die Religion der Freiheit und die Kirche die Erscheinung des Christenthums ist, so muß dasselbe Prinzip, welches im Christenthum herrscht, auch in der Kirche herrschen, und wenn in Christo dem Haupte der Kirche, sich in der höchsten Liebe zugleich die vollkommenste Freiheit manifestirt hat, so muß derselbe Geist, der das Haupt erfüllt, auch den Leib und alle seine Glieder durchdringen.[3]) Gochs Schriften de libertate christiana und de quatuor erroribus circa legem enthalten die thetische und antithetische Seite seiner reformatori=

---

[1]) Vgl. über Thomas a Kempis Ullmann, a. a. O. II, 125 ff. Böhringer, a. a. O. S. 678 ff. — [2]) Vgl. über sie die schon angeführte überaus lehrreiche Schrift von Ullmann. — [3]) Ullmann, a. a. O. I, 136.

schen Richtung. Auf Augustinischem Grunde stehend stellte er der judaistischen Gesetzlichkeit die evangelische Freiheit, der freigeisterischen Gesetzlosigkeit die wahre gesetzliche Freiheit des Evangeliums, dem falschen Selbstvertrauen das Bedürfniß der Gnade, dem selbstgemachten Christenthum das wahre Christenthum entgegen. Insbesondere erkannte er einen großen kirchlichen Mißstand in der Erhebung der bischöflichen Würde über die priesterliche, deren ursprüngliche Gleichheit er nachwies, und bahnte dadurch die Wiederherstellung der Idee vom allgemeinen Priesterthum der Christen an, deren gewaltigster Verkündiger Luther später ward. — An den vorwiegend contemplativen Goch reiht sich ein vorwiegend praktischer Mann, nämlich Johann von Wesel, der das päpstliche Bann- und Ablaßwesen mächtig bestritt und das alleinige Heil im Glauben an Christum kräftig predigte. Daß er von den Mainzer Dominicanern verklagt und als Ketzer verurtheilt ward, war die natürliche Folge dieser seiner freien Richtung, daß er endlich sich zum Widerruf bewegen ließ, wollen wir dem durch Alter und Krankheit gebeugten Manne zu gute halten. „Die Kirche", so sagt dieser freimüthige Zeuge der Wahrheit, „ist dergestalt von der wahren Frömmigkeit abgefallen zu einem gewissen jüdischen Aberglauben, daß man, wohin man die Augen wenden mag, Nichts wahrnimmt, als eine leere Prahlerei mit Werken bei erloschenem Glauben und pharisäischem Stolz der Rabbinen, daß man Nichts sieht, als kalte Ceremonieen und nichtigen Aberglauben, um nicht zu sagen, Götzendienst, daß man Nichts bemerkt, als daß Alle auf ihre Geldernte wohl bedacht sind, ihre eigenen Interessen allein betreiben und die Pflichten der christlichen Frömmigkeit gänzlich vernachlässigen." Der Kern des Evangeliums war diesem erleuchteten Manne nicht das Sittengesetz mit seiner äußern Werkgerechtigkeit, sondern Christi Gerechtigkeit, im Glauben ergriffen, und das daraus hervorgehende Liebesleben, das das Gesetz frei erfüllt. „Wer das Gesetz, auch das sittliche, nur übet vermöge der Nöthigung des Gesetzes, der beobachtet es auf fleischliche Weise und thut ihm nicht wahrhaft Genüge, aber wer aus dem Geiste

des Glaubens und Willigkeit des Gemüths des Gesetzes Werk vollbringt, auch das äußerliche, für den allein ist das Gesetz wahrhaft geistlich. Diese ächte Erfüllung des Gesetzes verleiht nur der Geist, der den Unfrommen belebt, und von dem jeder Fromme gewiß und wahrhaft getrieben wird." [1]) — Der Mann, der die umfassendste theologische Begründung dieser reformatorischen Richtung vor der Reformation gegeben hat, ist Johann Wessel, von dem bekanntlich Luther gesagt hat: „Wenn ich den Wessel zuvor gelesen, so ließen meine Widersacher sich dünken, Luther hätte Alles von Wessel genommen, also stimmet unser Beider Geist zusammen." Seine kirchliche Stellung hat er selbst sehr bezeichnend so ausgedrückt: „Um Gottes willen glauben wir dem Evangelium und um des Evangeliums willen der Kirche und dem Papste, nicht aber dem Evangelium um der Kirche willen." [2]) Dieser formalen Stellung entspricht ganz der materielle Gehalt seiner Lehre. Kein Theologe hat vor Luther mit solcher Klarheit und Bestimmtheit den religiös-sittlichen Kern des Christenthums, die im Glauben allein gegründete und in der Liebe sich bethätigende christliche Freiheit, aufgefaßt und dargestellt als Johann Wessel. Daß das Gesetz uns nicht vollkommen machen kann, weil wir es nicht erfüllen, nicht erfüllen können, daß wir allein durch Christum gerecht werden vor Gott, allein durch den Glauben an ihn zur Lebensgemeinschaft mit Gott gelangen — das ist Wessels tiefste und heiligste Ueberzeugung. Der Glaube an Christum ist ihm aber Nichts weniger, als ein bloß historischer Glaube, ein äußerliches Fürwahrhalten, sondern ein neues Lebensprinzip, das Fundament des ganzen höhern Lebens, sowohl im Verhältniß des Menschen zu Gott, als im Verhältniß des Menschen zum Menschen. Wie der Glaube aus der göttlichen Liebe entspringt, so entspringt aus ihm wiederum eine heilige Gegenliebe und ein in dieser Liebe gottgeheiligtes Leben. Die Liebe ist der Mittelpunkt des ganzen christlichen Lebens, selbst erzeugt durch den Glauben, der die

---

[1]) Ullmann, a. a. O. I. 320. 324. — [2]) Ullmann, II. 537.

göttliche Liebe aufnimmt und hinwiederum Quelle alles Guten, was in der Gesinnung des Menschen vorhanden ist und in Thaten hervortritt. Alle Werke Christi, alle Lehren Christi, alle Leiden Christi sind Vorbilder der Liebe, Erregungs- und Anreizungsmittel der Liebe, dienen zur Entzündung, Erquickung, Anfeuerung und Nahrung der Liebe. Die Liebe Christi hat das Höchste geleistet, sie muß also auch das Höchste bewirken. In dem Grade, als die Sünde in dem Menschen ab- und die Liebe zunimmt, erhebt er sich zur vollkommensten Vereinigung mit Gott, der Fromme wird zuletzt dahin gelangen, wo er als das wiedergeborene und gereinigte Bild Gottes der seligsten Vereinigung mit Gott genießt, und wo weder der Mensch, noch der Engel Etwas ist, sondern nur die neue Creatur in Christo. *)

19. Auch in Italien trat gegen Ende des funfzehnten Jahrhunderts ein Reformator auf, der nicht nur die Kirche, sondern auch den Staat reformiren wollte und mit tiefer Erkenntniß des evangelischen Heilsgrundes eine apokalyptisch-prophetische Richtung verband. Dieser höchst merkwürdige Mann ist Hieronymus Savonarola, gehaßt von der Hierarchie um seiner sittlich-religiösen Reformationsgrundsätze willen, die er mit rücksichtsloser Freimüthigkeit aussprach, verketzert auch darum, weil er die Rechtfertigung durch den Glauben lehrte, aber ein Mann des Volks, dem er das Ideal eines demokratischen Gottesstaats vorhielt in glänzender Beredtsamkeit. Auch Savonarola verfolgt eine mystische Richtung, gegenüber dem das christliche Leben zersplitternden Verfahren der scholastischen Dialektik führte er dasselbe zurück auf die in der Gemeinschaft mit Gott wurzelnde Einfalt des Glaubens, von der seine Schrift de simplicitate vitae Christianae handelt. Das ganze christliche Leben in der Einfalt soll Ausdruck einer höhern Einheit sein, soll einzig gerichtet sein auf das Eine, was Noth thut, nämlich Gott und die Gemeinschaft Christi. Alles soll auf Gott und die göttlichen Dinge bezogen,

---

*) Ullmann, a. a. O. II. S. 508 ff.

Alles, was wahrhaft liebenswerth ist, um Gottes willen geliebt und angestrebt, Alles, was hassenswerth ist, um Gottes willen gehaßt werden. Alles soll geschehen zu Einem Zweck, nämlich zur Ehre Gottes. Je einfältiger in diesem Sinne der Christ lebt, desto glückseliger ist er, desto freier ist er von den Wirren der Welt, desto reicher und seliger in Gott. Der Christ kann alle äußern Güter verachten, weil er in sich trägt, was jene unendlich übertrifft, nämlich die Gnade Gottes und Christum, der durch den Glauben in uns wohnt. Diese Einfalt ist verbunden mit Demuth und Gebet, deren Beschaffenheit Savonarola herrlich entwickelt hat. Was ihn aber besonders charakterisirt, ist die Verbindung, in die er die Moral mit der Politik bringt. Demuth, Liebe und Einfalt sind, wie die Stützen des einzelnen Lebens, so auch die Stützen des politischen Gemeinwesens. Das Prinzip der rein weltlichen Reiche, sagt er, ist die Eigenliebe, die, wie der Kreis, immer auf sich zurückkehrt, und darum mögen die Staaten, die darauf gegründet sind, zu einer Zeit anscheinend noch so mächtig und reich sein, wie z. B. der römische, so fehlt ihnen doch das Wesentliche, das Bindende, die Liebe nämlich zu Gott und dem Nächsten. Nur wo diese herrscht, da ist die rechte Kraft, Einigkeit, Gehorsam und Genügsamkeit. Das evangelische Gesetz ist das Maaß und die Regel aller andern Gesetze. Um aber den guten Schatz der Bürgereintracht und des Staatswohls zu bewahren, ist es nothwendig, daß man einen Riegel vorschiebe, damit kein Tyrann im Staate sich erheben könne, denn wehe dem Staat, wo ein solcher herrscht, da ist die Liebe dahin, das Gesetz nur eine Larve, das gegenseitige Mißtrauen unter den Bürgern erwacht, der Wahrheit der Mund gestopft und der ungemessenen Heuchelei der Weg geöffnet, da wird der Gottesdienst und Alles, was zum Heil der Seelen gehört, vernachlässigt, der Rock den Armen, Wittwen und Waisen ausgezogen, die Sittlichkeit und die Religion in ihrer Wurzel, welche die ewige Wahrheit ist, vergiftet. Savonarola machte keinen Anspruch darauf, ein Staatskünstler zu sein, er wollte nur die christlichen Prinzipien darlegen, von denen die Regierenden und Re-

girten beseelt sein müssen, wenn eine wahrhafte Staatsverbesserung hervorgebracht werden soll. Mag er immerhin in der Praxis in mancher Hinsicht fehlgegriffen haben, so verdient doch seine Tendenz, dem pseudopolitischen System der Schlauheit und Verschlagenheit eine Politik der Wahrheit und Gerechtigkeit entgegenzusetzen, alle Anerkennung. Wenn das Papstthum ihn als Volksverführer verurtheilt hat, so hat es nicht ihn, sondern sich selbst damit verdammt. „Es durfte zwar," hat Luther gesagt, „der damalige Antichrist sich die Hoffnung machen, das Andenken dieses so großen Mannes würde verlöschen, auch unter dem Fluch sein, aber siehe, er lebet, und sein Gedächtniß ist im Segen. Christus canonisiret ihn durch uns, sollten gleich die Päpste und Papisten mit einander darüber zerbersten." [1])

20. Auch in Frankreich fand das reformatorische Streben einflußreiche Vertreter auf der Universität zu Paris an Peter d'Ailly, an dem schon erwähnten Gerson, [2]) und besonders an Nikolaus von Clemange, der namentlich in seiner Schrift von dem verderbten Zustande der Kirche das tiefe Sittenverderben seiner Zeit in ergreifender Weise geschildert und gleich einem Propheten in heiligem Zorneseifer das Verdammungsurtheil über „die große Hure, die über den Gewässern sitzt", ausgesprochen hat. (De ruina eccles. cap. 41.) — In England war Wiklef der größte Vertreter dieser reformatorischen Richtung. Wiklef hat sich auf's Nachdrücklichste wider die Mönchsmoral und das Mönchsleben, wider alle kirchlichen Verordnungen, die in der Schrift keinen Grund haben, erklärt. Er that dies vorzüglich in seinem Trialogus. Die ganze herrschende Theorie von der Buße erklärte er für irrig, indem er behauptete, daß nur die Buße und Beichte vor Gott im Innern, nchit vor dem Priester, so nützlich diese übrigens sein möge, nothwendige Bedingung der Sündenvergebung sei, die herrschende Lehre vom Ablaß erklärte

---

[1]) Vgl. Rudelbach, Savonarola und seine Zeit. — [2]) Vgl. über diesen noch Liebner, theolog. Studien und Kritiken, 1835, II.

er für eine Gotteslästerung, da alle Frommen von selbst nach dem Maaße der Ertheilung Christi an Christi Verdienst Theil nähmen. Die Bilderverehrung, die Wallfahrten, das Fasten, den Cölibat der Priester bekämpfte er als falsches Cerimonienwesen, das Papstthum als Antichristenthum, der Papst — behauptete er — habe seine Gewalt vom Kaiser, nicht von Gott. Die ganze hierarchische Gliederung müsse der apostolischen Presbyterialverfassung weichen, jeder Gläubige habe als solcher priesterlichen Charakter. Dem Staate gebühre die Repräsentation Christi als des gottmenschlichen Weltherrschers, die Geistlichkeit solle nur das arme, leidende Leben seiner Menschheit repräsentiren. Unverkennbar war Wiklefs Opposition gegen die Hierarchie auf schriftgemäßer Erkenntniß begründet, aber sie ging vielzuwenig von einer lautern, einfachen, praktischen Glaubenserfahrung aus, war insbesondere in einer starren Prädestinationslehre zu sehr befangen, als daß sie sich wahrhaft erneuerungskräftig hätte erweisen können. — Weit mehr, als Wiklef, war der große böhmische Reformator, Johann Huß, durch seine in volksthümlicher Kraft sich entfaltende Glaubenserfahrung dazu angethan, schöpferisch auf dem Gebiet des erstorbenen und erstarrten kirchlichen Lebens zu wirken. Auch er strafte das Verderben der Kirche und der Geistlichkeit mit rücksichtslosem Freimuth und wurde so ein Märtyrer der Wahrheit. Dennoch ist auch seine kirchliche Anschauung noch nicht zur vollen Reife gelangt, wie seine Schrift de ecclesia beweist. Es war ganz richtig, daß er der veräußerlichten katholisch-papistischen Kirche die Innerlichkeit der wahren Kirche gegenüberstellte, aber wenn er die Kirche nun als universitas praedestinatorum definiren zu müssen meinte, so verflüchtigte er damit ihr Wesen und vernichtete ihre wahre Objectivität. Auf diesem Wege konnte wohl eine ecclesiola in ecclesia sich bilden, aber nimmermehr eine Gesammtkirche, eine das ganze Volksleben durch die Kraft der gottgeordneten Gnadenmittel erneuernde und belebende Glaubensgemeinschaft. Diese in's Leben zu rufen war erst jenem Schwan vorbehalten, auf den Hussens der Sage nach auf dem Scheiterhaufen ausgesprochene Weis-

sagung hindeutet: Heute bratet ihr eine Gans (slavisch Hus), aber aus meiner Asche wird ein Schwan auferstehen, den ihr nicht werdet braten können.

21. Das Verlangen nach Kirchenverbesserung fand seinen umfassendsten Ausdruck in den allgemeinen Kirchenversammlungen zu Pisa, Kostnitz und Basel, die auf dem legalen Wege einer geordneten Kirchenautorität die bestehende Kirche an Haupt und Gliedern erneuern wollten.*) Eine richtige ethische Würdigung derselben muß von dem Zustande des Papstthums ausgehen, dem sie gegenüberstanden. Seit Clemens V., im Dienste des französischen Königthums, das Werk Philipps des Schönen gegen Bonifaz krönend, den Stuhl Petri aus der „ewigen Roma" nach Avignon verlegt hatte, waren es eigentlich die französischen Könige, die über die Schlüssel Petri verfügten. Trotz dieser Abhängigkeit aber von particular-französischen Interessen sprachen diese Päpste dennoch Grundsätze von einer päpstlichen, absoluten Universalmonarchie aus mit einem Uebermuth, wie er noch nicht dagewesen war. Die innere Hohlheit und Ohnmacht dieser vergebens sich spreizenden Autorität wurde freilich in dem aus dem Avignon'schen Exil entsprungenen päpstlichen Schisma vor aller Welt Augen offenbar. Es zeigte sich immer mehr, daß die Wurzel des Papstthums krank war, daß der Schade ein radicaler war, daß derselbe in der prinzipiell verkehrten Vereinigung der geistlichen und der weltlichen Macht lag, in der verkehrten Zusammenfassung des Schwerts und des Hirtenstabs in Eine Hand, wie dies Dante im 16ten Gesange des Fegfeuers so schön ausgesprochen hat:

Rom hatte, da's zum Heil die Welt bekehrt,
Zwei Sonnen, und den Weg der Welt hat eine,
Die andere den Weg zu Gott verklärt.
Verlöscht ward eine von der andern Scheine,
Und Schwert und Hirtenstab von einer Hand
Gefaßt in übel passendem Vereine.

*) Vgl. Wessenberg, die großen Kirchenversammlungen d. 15. 16. Jahrh.

Denn nicht mehr fürchten, wenn man sie verband,
Sich Hirtenstab und Schwert, du kannst's begreifen,
Denn an den Früchten wird der Baum erkannt.
Roms Kirche fällt, weil sie die Doppelwürde,
Die Doppelherrschaft jetzt in sich vermengt,
In Koth besudelnd sich und ihre Bürde.

Freilich „an den Früchten wird der Baum erkannt." Diese Früchte waren arg genug, denn man kann sagen, daß das Papstthum immer mehr ein Zusammenfluß der niedrigsten, gemeinsten Bestrebungen ward, daß es ohne Scheu das Heilige mit Füßen trat und über alle menschlichen und göttlichen Gesetze sich hinwegsetzte in bodenlosem Hochmuth, daß es als ein kräftiges Organ des Antichrists dahin wirkte, alle Verbesserung in der Kirche zu hemmen, und jede freie Entwicklung des christlichen Geistes gewaltsam zu unterdrücken. Die Päpste betrachteten es als ihr unantastbares Vorrecht, Tyrannen zu sein, aus Knechten der Knechte Gottes, wie sie sich in scheinheiliger Demuth hießen, waren sie Herren der weltlichen Herren geworden, oder strebten doch wenigstens immer mit aller Macht dahin. Es verdient Anerkennung, daß die allgemeinen Concilien diesem absoluten Papismus entgegentraten, daß sie denselben zu beschränken suchten durch eine reformatorische Repräsentativgewalt, als deren Inhaber sie sich betrachteten, daß sie den Grundsatz einer freien gesetzgebenden Kirchenrepräsentation zur Geltung zu bringen suchten. Indessen blieben sie doch eben damit auf halbem Wege stehen, weil sie die absolute Autorität des Wortes Gottes nicht zu ihrem Rechte kommen ließen. Diese Kirchenversammlungen bahnten freilich mittelbar der protestantischen Auffassung von der alleinigen Autorität des Wortes Gottes den Weg, insofern nämlich, als sie die ausschließliche Autorität des Papstes brachen durch die Autorität der Concilien, aber zunächst setzten sie doch damit nur einen Irrthum an die Stelle des andern, indem sie das Concil als oberste Autorität faßten, nicht aber das Wort Gottes. Das Concil zu Kostnitz wollte die Appellation Hussens an die heilige Schrift nicht anerkennen, selbst aufgeklärte Männer, wie der Kanzler Gerson

u. A., standen in der Meinung, daß das Concil in Glaubenssachen unbedingten Gehorsam zu fordern habe. Ein Doctor der Theologie sagte zu Huß, halb im Ernst, halb im Scherz: Wenn das Concil zu dir sagte, du habest nur Ein Auge, obgleich du deren zwei hast, so müßtest du mit dem Concil bekennen, es sei dem also. Weil die allgemeinen Concilien ihrer menschlichen Macht göttliche Vollmacht beilegten, so betrachteten sie auch das Werk, das sie betreiben wollten, die Reformation nicht als ein göttliches Werk des heiligen Geistes, sondern als ein Werk menschlicher Klugheit, das sich nach einer planmäßigen Anlage durchführen lasse, als ein Product der Politik, das erzwungen werden könne durch umsichtig und consequent angewandte Mittel. Darum mußten sie aber auch endlich die Vergeblichkeit ihrer Bemühungen erkennen, mußten inne werden, daß alles Fleisch ist wie Heu und des Grases Blume, die heute blühet und morgen in den Ofen geworfen wird. Es war im Allgemeinen ein fleischlicher Eifer, der diese Concilien beseelte. „Welche andere Sache", ruft der erleuchtete Clemangis aus, „hat auf dem Concil zu Pisa die Kirche Gottes und das Volk getäuscht und sie ausrufen lassen: Friede, Friede! wo kein Friede war? War es nicht eben dieses, daß fleischlich gesinnte Menschen voll weltlicher Begierde, welche überall, da die Liebe erkaltet ist, am meisten vorwalten, entbrannt vom Eifer nach dem Gewinn der Benefizien und ganz verblendet die Reformation der Kirche, nach welcher die meisten Gläubigen und Wohlgesinnten sich vor Allem sehnten, verhindert haben, und sogleich zu einer neuen Wahl schritten?" *) Ganz mit diesem Urtheil überein stimmt das Urtheil des Clemangis über das Kostnitzer Concil, wenn er einem Freunde zuruft: „Glaube mir, es hätten zu dieser Sache nicht solche gesucht werden müssen, von denen es sich erwarten ließ, daß sie durch ihre Begierden die Sache vielmehr trüben, als durch ihren Eifer für den Frieden sie auf irgend eine Weise fördern würden, sondern Menschen, die vom Ehrgeiz beson-

---

*) Neander, Kirchengeschichte, Theil 11, S. 114.

ders fern wären und von Eifer für den Frieden und die kirchliche Einheit aus der aufrichtigsten Liebe beseelt, welche nicht des Gewinns wegen unter ihren Schmeicheleien den Päpsten huldigen würden, nicht dem Parteieifer dienten, sondern Bündnisse zur Beförderung der heilsamen Eintracht, nicht für eigene Zwecke zu stiften suchten." Es fehlte den Concilien, wie aus solchen Zeugnissen unwidersprechlich hervorgeht, außer der objectiven Bedingung einer wahren Reformation der Autorität des Wortes Gottes, auch die subjective wesentliche Bedingung derselben, die bußfertige Gesinnung. Nur daraus erklärt sich unter Anderm die zweideutige Haltung, die das Kostnitzer Concil in der Verhandlung über den Tyrannenmord beobachtete.*) Nur daraus erklärt es sich genügend, daß eben dieses Concil einen wahren Christen und so hocherleuchteten Lehrer, wie Johann Huß trotz seiner einzelnen Irrthümer doch jedenfalls war, zu Tode gebracht und so sich mit unschuldigem Blute befleckt hat, das wider die katholische Kirche gen Himmel schreit bis auf diesen Tag. Wenn Huß eine gründliche Herzenserneuerung gewollt und erstrebt hatte, so ist davon auf den allgemeinen Concilien wenig zu spüren. Was sie erstrebten, das war eine Abstellung äußerer Mängel, bei der das Herz der Kirche unberührt bleiben mußte. Sie gingen dabei von dem Pelagianischen Standpunkt aus, in dem das ganze Mittelalter befangen war: an die Stelle der groben äußern Sünden wußten auch sie nichts weiter zu setzen, als die Pelagianische Selbstgerechtigkeit und Werkgesetzlichkeit, die das ganze Mittelalter beherrschte, und verkannten, daß eben diese die tiefste Wurzel aller Sünde sei, sie meinten demgemäß den Schaden der Kirche durch gesetzliche Maßregeln abhelfen, und die Kirche an Haupt und Gliedern heilen zu können, ohne zuvor ihr Herz zu heilen. Bei diesem ganz äußerlichen Treiben verhallte denn fruchtlos der fromme Wunsch, der auf dem Concil zu Kostnitz ausgesprochen war von „der gotter-

*) Vgl. die ausführliche Darstellung von Marheinecke, Geschichte der Moral vor der Reform. S. 162 ff.

gebenen, geduldigen und demüthigen und doch durch Gottes Gnade nicht ohnmächtigen deutschen Nation", wie sie bezeichnet wird, „daß die Braut Christi, die heilige Mutter Kirche, unzertrennlich von ihrem Bräutigam zur Reinheit und Unbeflecktheit wiederhergestellt und so wiederhergestellt zur vollkommnen Einheit zurückgeführt werde." Das Papstthum ging für diesmal, wie Guericke treffend bemerkt, wie ein Phönix aus seiner Asche hervor und begann seinen Weltlauf wie von Neuem. Die Wunden waren allerdings verharrscht, nur der Blutverlust war unersetzbar. Ein bleicher zitternder Sieger.*) Doch — setzen wir hinzu — bald sollte der David kommen, der diesen Goliath tödtlich treffen sollte mit der Schleuder des göttlichen Worts. —

22. Der Pelagianischen Richtung der allgemeinen Concilien verwandt ist auch die Richtung des Humanismus, der am Ausgange der mittelalterlichen Kirche eine so hervorragende, weit und tief greifende Geistesmacht bildet. Die humanistische Richtung bestand wesentlich darin, daß sie das wissenschaftliche Studium, insbesondere das Studium der classischen Litteratur, des griechischen und römischen Alterthums zu emanzipiren suchte aus der Abhängigkeit von der hierarchischen Autorität der Kirche, unter der sie im Mittelalter gestanden, daß sie dieses Studium als eine selbstständige, allgemein menschliche Bildungsgrundlage behandelte. Diese Richtung erwachte zuerst in Italien, hauptsächlich durch die Bemühungen Dantes, Petrarchas und Boccacios, brach sich dann aber auch in Deutschland immermehr Bahn. Fürsten, Städte, Päpste wetteiferten darin, sie zu befördern. Diese Richtung richtete ihren Kampf gegen die entartete, dürre und geistlose Scholastik, gegen die mannigfachen kirchlichen Mißbräuche, durch tiefere grammatische Bildung lieferte sie eine tüchtige Waffe zur Erklärung der heiligen Schrift, ohne die ja kein kirchliches Leben gedeihen kann, indem sie

*) Kirchengeschichte, II S. 327.

die Väter der Kirche aus ihren Gräbern erweckte, indem sie mit der Fackel der Kritik die dunkeln Räume der Vergangenheit erhellte, vermittelte sie der Kirche positiv und negativ eine tiefere Selbsterkenntniß, indem sie Kenntnisse verbreitete, geistige Regsamkeit entwickelte, wirkte sie erziehend und vorbereitend auf eine tiefere Erweckung und Lebenserneuerung. Aber sie selbst vermochte von ihrem Standpunkte aus eine solche nicht herbeizuführen. Ihr Standpunkt fiel im Allgemeinen zusammen mit dem Standpunkt des heidnischen Alterthums, dessen klassische Schriftsteller sie an's Licht zog, zum Christenthum nahm diese Richtung eine, wenn auch nicht offen feindselige, doch jedenfalls indifferente Stellung ein, den positiven Inhalt des christlichen Glaubens vornehm ignorirend, ja sogar bespöttelnd, gab sie sich einem Libertinismns hin, der bei heiterm Lebensgenuß eine äußere Pflichterfüllung beobachtete und damit den sittlich-religiösen Lebenszweck erreicht zu haben glaubte. Der bedeutendste Repräsentant dieser Richtung ist unzweifelhaft Erasmus, und zwar sowohl nach ihren Licht- wie nach ihren Schattenseiten. Erasmus hat im Geiste und Geschmack der alten Klassiker ethisch auf sein Zeitalter einzuwirken gesucht, indem er die mannigfachen Gebrechen der kirchlichen Zustände schonungslos aufdeckte, in treffender Satyre das Verderben in allen Ständen geißelte und mit bittern Sarkasmen die Unwissenheit, Faulheit und Sittenlosigkeit der Mönche züchtigte. Seine Schrift Laus stultitiae ist voll der beißendsten Satyre, aber selbst in seinen colloquiis, durch die er die Knaben latiniores et meliores machen wollte, läßt er seinem Spott gegen Mönche, Clerus, Aberglauben u. dgl. freien Raum. Die positive Darstellung seiner sittlichen Weltanschauung ist enthalten in seinem enchiridion militis christianae, eine wesentlich rationalistische Sittenlehre, worin christliche Elemente mit Platonischen Elementen versetzt sind. Erasmus glaubte durch eine verständige Lebensweisheit, eine vernunftgemäße Tugendlehre, die tiefen Schäden der Menschheit heilen zu können. Daß die Vernunft der König werde in der innern Welt des Menschen, daß Nichts aus Leidenschaft, sondern Alles nach Ver-

nunft geschehe, das betrachtet er als das wahre sittliche Streben. Wenn er dabei auch hervorhebt, daß Christus des Lebens höchster Zweck und sein Name kein leeres Wort sei,*) so betrachtet er doch Christum nur als sittliches Ideal, als ein lebendiges Sittenbuch, nicht als Erlöser und Versöhner. Es fehlte dem Erasmus die religiöse Erfahrung, darum konnte er auch nicht als Reformator der Sitten erfolgreich wirken. Weil er nie in Seelennöthen, in innern Schmerzen und Stürmen der Ohnmacht seines natürlichen Willens wahrhaft inne geworden war, so vermochte er auch nicht die sittlich-religöse Lebensmacht des Glaubens mit innerer Wahrheit und lebendiger frischer Begeisterung darzustellen. Wenn er den Glauben forderte, so verstand er darunter doch nur den historischen der Scholastiker, von einem Glauben, der das ganze Innere des Menschen umwandelt und neugebiert, wußte er Nichts. Er baute pelagianisch auf die natürlichen Kräfte des Menschen und begnügte sich demgemäß mit äußerer Legalität. Wenn der Apostel Paulus den Satz hinstellt und einleuchtend zu machen sucht, daß die Gerechtigkeit nicht aus des Gesetzes Werken komme, so verstand Erasmus unter diesen nur die Befolgung des jüdischen Ceremonialgesetzes, nicht aber die des Dekalogs, der Sittengebote. Es ist in dem Erasmus wohl eine gewisse, allgemeine Liebe des Guten, Edlen und Schönen, aber Nichts von der Begeisterung des christlichen Zeugengeistes, Nichts von der Hingebung, die bereit ist, für die erkannte Wahrheit Alles zu opfern, wenn es sein muß, auch das Leben. Er wollte wohl ein Neues, jedoch ohne alle Störung des bestehenden Zustandes, die Besserung, die er im Sinne hatte, sollte herbeigeführt werden nicht durch eine radicale und totale Erneuerung und Umwandlung des innern Lebens, des verderbten und verkehrten Herzensgrundes der Menschheit, sondern durch Verstandesaufklärung, Geschmacksverfeinerung, gelehrte Bildung. So ist Erasmus ein ächter Repräsentant der gesammten humanistischen Geistesrichtung. So berechtigt die Reaction ist, die

*) enchirid. c. 8.

diese Richtung verfolgt gegen den verachteten Scholastizismus und das verspottete Mönchsthum, so unberechtigt ist doch das, was sie an die Stelle des Alten setzen wollte. Sie wollte die Freiheit des natürlichen menschlichen Willens geltend machen auf Kosten der göttlichen Gnade, die allein im Stande ist, durch den Glauben an Christum, den Erlöser und Versöhner, den natürlichen Willen vom Bann der Sünde zu erlösen und also zu wahrhaft guten Werken tüchtig zu machen. Der Humanismus bildet einen innern Gegensatz zu der Mystik. Freiheit in Gott, in der Liebesgemeinschaft mit Gott, in der liebenden Hingabe an Gott — das war das Ziel der mittelalterlichen Mystik. Freiheit des Menschen in und durch sich selbst, durch den Gebrauch der eignen natürlichen Vernunft und Willenskraft — das war das Ziel des Humanismus. Beide Richtungen verhalten sich zu einander, wie Gnade und Natur, wie Göttliches und Menschliches, weshalb denn Luther, der ein Jünger der Mystik war, das Streben des Humanisten Erasmus und in ihm das Streben des Humanismus überhaupt treffend also charakterisirt hat: „Ich lese unsern Erasmus, und mit jedem Tage nimmt mir der Sinn zu ihm ab. Zwar gefällt es mir, daß er die Ordensgeistlichkeit, wie die Priester wegen ihrer eingewurzelten Schlummerei und Unwissenheit so beharrlich, als gelehrt, zurechtweist und straft, aber ich fürchte, daß er Christum und die Gnade Gottes nicht genug fördert. — Das Menschliche wiegt bei ihm höher, als das Göttliche. — Es sind jetzt gefährliche Zeiten, und ich sehe, daß Einer darum noch nicht ein weiser Christ ist, weil er ein Grieche oder Ebräer ist, obwohl es Erasmo ganz anders däucht. Denn anders verhält es sich mit dessen Urtheil, der menschlicher Meinung Etwas einräumt, und dessen, der außer der Gnade Nichts weiß.“ Es darf aber auch nicht übersehen werden, daß die Freiheit in Gott, die die Mystik anstrebte, bei aller innerlichen Kraft und Tiefe, bei aller subjectiven Lebendigkeit, doch eines festen objectiven Grundes und Halts ermangelte, daß sie mehr durch fromme Gefühle sich selbst eine Brücke zum Himmel zu erbauen suchte, als daß sie auf der göttlich erbauten

Brücke des göttlichen Worts in heiliger Schrift zu Gott sich zu erheben strebte. Daß die subjective freie Liebesgemeinschaft mit Gott nur durch das gottgeordnete Mittel des göttlichen Worts wahrhaft erreicht und bewahrt werden kann, war dieser Mystik noch mehr oder weniger verborgen, und insofern nun der Humanismus dazu beitrug, durch eine reiche Fülle von sprachlichen, philosophischen und allgemein menschlichen Bildungsmitteln die Auslegung und das Verständniß des göttlichen Worts in heiliger Schrift zu fördern, hat er sich allerdings ein großes, höchst anerkennungswerthes Verdienst um Beförderung einer Kirchenverbesserung erworben.

23. Wir sind jetzt im Stande, die Aufgabe dieser als nothwendig von allen Gliedern der Kirche empfundenen und darum ersehnten Kirchenverbesserung zu verstehen. Der Schaden der Kirche, wie er im Papstthum, im Mönchthum, in der Scholastik, in dem Priestercultus, wie er in dem ganzen Mechanismus von kirchlichen Satzungen und Ceremonien vorlag, bestand eben in der gesetzlichen Gebundenheit, in der geistlichen Unfreiheit, die an die Stelle der ursprünglichen, von den Aposteln verkündeten, durch ihr Wort der Kirche eingepflanzten christlichen Glaubensfreiheit getreten war. Das Christenthum war, subjectiv betrachtet, nicht mehr freies Glaubensleben, freie Entfaltung des Glaubens in heiliger Liebe, sondern todte Gesetzlichkeit, knechtischer Gehorsam, starre Werkheiligkeit, objectiv aber war es nicht mehr Zeugniß von der freien Gnade Gottes, Predigt des freimachenden Evangeliums von Christo, dem Befreier der Menschheit, sondern ein Inbegriff von Satzungen, ein streng geschlossenes Ganzes von gesetzlichen Vorschriften, gesetzliche Autorität und Disciplin, aus einem Beförderungsmittel der wahren Freiheit war es zu einem gesetzlichen Zaum und Gebiß derselben geworden. Es kam nun darauf an, jene subjective Seite des Christenthums, die freie Entfaltung des innern christlichen Lebens, die schon die Mystik angestrebt hatte, zur vollen Verwirklichung zu bringen, was nur da-

durch geschehen konnte, daß die Rechtfertigung allein durch den Glauben in ihrer alle Gesetzlichkeit ausschließenden, nur durch Christum und in Christo sich vollendenden Bedeutung wieder klar, scharf und bestimmt in der Kirche hervorgehoben ward als der wahre, feste Ankergrund des christlichen Lebens. Es kam aber auch darauf an, die objective Seite des Christenthums, die in der Kirche zu einer falschen Objectivität ausgeartet und gründlich verkehrt und entstellt war, die Gebundenheit des christlichen Lebens an Gottes heiligen Willen zur Geltung zu bringen, was nur dadurch geschehen konnte, daß Gottes Wort, worin die Offenbarung des göttlichen Willens vollkommen gegeben und beschlossen ist, gegenüber aller freigeistischen Willkür mit der ganzen Energie des Glaubens wieder auf den Leuchter der Kirche gestellt ward als das wahre Lebenslicht der Kirche. So mußte subjectiv und objectiv das christliche Leben erneuert werden, damit es ein freier Ausdruck des christlichen Glaubens wieder werde, und in solcher herrlichen, seligen Freiheit der Kinder Gottes viel Frucht bringe in guten Werken, es mußte innerlich durch den Glauben von dem Gesetzesbann losgemacht werden, unter dem es gefangen lag und äußerlich an die Autorität des göttlichen Worts gebunden werden, das der alleinige Hort der wahren Freiheit ist. Dies ist geschehen in mächtiger und allseitiger Weise durch die Reformation, mit der die Periode des Mittelalters sich auflöst und eine neue Periode der kirchlichen Lebensentwicklung anhebt.

III.

Die Periode der neueren Kirche oder die Periode der Wiederherstellung der ursprünglichen christlichen Freiheit.

1. Die gesammte Periode der neuern Kirche bis auf die unmittelbare Gegenwart ist bedingt und bestimmt durch die große That der Wiederherstellung der ursprünglichen christlichen Freiheit, durch die That der Reformation, die nächst der ursprünglichen Begründung der christlichen Freiheit in der apostolischen Kirche für die bedeutendste ethische That der gesammten christlichen Kirche erklärt werden muß. Wenn man gemeint hat, dieses große Werk dadurch herabsetzen zu können, daß man es für eine That menschlicher Selbsthülfe erklärt hat, so verkennt man durchaus das wunderbare Ineinandergreifen der göttlichen Gnade und der menschlichen Freiheit, das grade in der Reformation so herrlich hervortritt. Gewiß kann dieses Werk, wenn irgend eines, die Probe bestehen, und hat sie bestanden, welche in den Worten des Gamaliel ausgesprochen ist: „Ist der Rath oder das Werk aus den Menschen, so wird es untergehen. Ist es aber aus Gott, so könnet ihr es nicht dämpfen, auf daß ihr nicht erfunden werdet, als die wider Gott streiten wollen." Zwar können sich Viele gar nicht darin finden bis auf diesen Tag, und zwar keineswegs etwa bloß römische Theologen, daß dieses Werk nicht von den kirchlichen Behörden ausgegangen ist, sondern vielmehr grade im Gegensatz zu und im Widerspruch mit den kirchlichen Behörden zu

Stande gekommen ist, daß der Reformator von den Behörden verfolgt ward bis in den Tod, daß er als ein Ketzer bezeichnet und in die Acht erklärt ward, daß er selber die Opposition gegen die Behörden nicht scheute, sondern in der Gewißheit, daß der Heilige des Herrn in ihm betrübet sei, ihre Bullen in's Feuer warf und trotz alles Widerspruchs seiner Obern muthig beharrte bei der erkannten Wahrheit: „Hier stehe ich, ich kann nicht anders, Gott helfe mir. Amen." Manche glauben dies Alles höchstens nur entschuldigen zu dürfen, glauben Luthern in Rücksicht auf seine sonstigen Verdienste seine sogenannten Extravaganzen verzeihen zu dürfen, aber halten doch dabei daran fest, daß Luther bereits ein Aeußerstes gethan habe, daß er in seinem Gegensatz zu Rom auf Wege gerathen sei, auf denen man ihm nicht mehr folgen dürfe, wenn man nicht den schrankenlosesten Subjectivismus befördern wolle. Diese Ansicht, die viel weiter verbreitet ist, als man für gut befindet, sie auszusprechen, beruht auf einem völligen und folgenreichen Mißverständniß, auf einer Verkennung des innersten Wesens der Reformation. Luther ist nicht Reformator der Kirche geworden, trotzdem daß er rücksichtslos die Freiheit in der Kirche zur Geltung gebracht hat, sondern darum, nur darum, weil er dies gethan hat. Die tödtliche Krankheit der mittelalterlichen Kirche, deren Symptome schon in der altkatholischen Kirche deutlich hervortreten, bestand eben in der Störung der christlichen Freiheit, ohne die eine gesunde Lebensentwicklung der Kirche nicht Statt finden kann, in der falschen Gesetzlichkeit, durch die die katholische Kirche und insonderheit das Papstthum die christliche Freiheit gehemmt und gewaltsam unterdrückt hatte. Sollte das kirchliche Wesen genesen von dieser Krankheit, wiederhergestellt werden zu seiner ursprünglichen Gesundheit, so kam es eben darauf an, diese Krankheit schonungslos aufzudecken, sie zu verfolgen bis in ihren innersten Sitz, bis in das Mark des Lebens hinein, um so einen gereinigten kirchlichen Organismus mit gesunden Lebenssäften, mit frisch und fröhlich pulsirenden Lebenstrieben und Lebenskräften wieder zu erhalten. Luther ist das göttliche Rüstzeug

gewesen, das dieses große Werk kraft des heiligen Geistes, von dem er in einem Maaße erfüllt war, wie seit der apostolischen Zeit kein anderer Kirchenlehrer, herrlich hinausgeführt hat. Es ist wahr: er ist ein scharfer Arzt gewesen, aber er mußte es sein, wenn die schwer erkrankte Kirche genesen sollte zu neuem, freiem, fröhlichem Leben. Er mußte die Gesetzesknechtschaft, in der die Kirche gefangen lag, schonungslos aufdecken, mußte den Schein eines Revolutionärs nicht scheuen, wenn er Behörden entgegentrat und Trotz bot, deren Wunsch und Wille es war, die Kirche zu knechten, die Christus erlöset hat durch sein heiliges theures Blut, mußte vor schwindligten Wegen nicht zurückbeben, vor tiefen Abgründen nicht zurückschaudern, an denen seine Bahn ihn vorüberführte, aber das ist und bleibt sein Ruhm, den ihm Niemand jemals entreißen soll, daß er an die Stelle der falschen Gesetzesknechtschaft, die alle Sittlichkeit in der Wurzel zerstörte, nicht das Panier einer falschen Freiheit, einer selbstsüchtigen Willkür aufgepflanzt hat, sondern das Panier der wahren Freiheit, des wahren christlichen Glaubens, aus dem allein alles wahre sittliche Leben in der Menschheit stammt, ein Panier, um das sich alle wahren und treuen Zeugen der christlichen Kirche wieder sammeln müssen, wenn die Kirche den feindlichen Mächten dieser Welt gegenüber, ihrem Sündendienst und ihrer falschen Gesetzesknechtschaft gegenüber, das Feld behalten soll, das Feld der wahren Gerechtigkeit.

2. Luther war durch seinen innern Entwicklungsgang, durch seine providentielle Lebensführung, wie kein Anderer, befähigt und innerlich berufen, das Panier der kirchlichen Freiheit mitten in der babylonischen Gefangenschaft der Kirche wieder aufzurichten. Nur ein Mann, der aus tiefster innerster Erfahrung das Wesen der gesetzlichen Knechtschaft der Kirche kannte, war im Stande, dasselbe mit Erfolg zu bekämpfen. Man kann sagen, daß in Luthers Leben die gesammte mittelalterliche Entwicklung sich spiegelt, wie in dem Mikrokosmos der Makrokosmos. Papstthum, Mönchthum, Scholastik, Mystik — alle diese großen welthistorischen Erschei-

nungen des Mittelalters sind in dem Leben des Klosterbruders Martinus bedeutungsvolle Durchgangspunkte gewesen, diese Weltmächte sind in eine enge Zelle eingegangen, in der ein Riesengeist hauste, um von dort aus angegriffen zu werden und einen großen Fall zu thun. Luther war ohne Zweifel ein mit den seltensten Anlagen ausgerüsteter Genius, von einer Kraft, Fülle und Tiefe, wie sie unter den großen Geistern dieser Welt nur Wenige gehabt haben. Aber Reformator der Kirche ist er durch sein Genie allein nicht geworden. Was ihn zum Reformator vor allen andern großen Geistern der Zeit befähigte, war seine ethische Persönlichkeit. Diese ist es, durch die er hoch hervorragt über alle andern ausgezeichneten Persönlichkeiten seiner Zeit, über einen Hutten, Reuchlin, Erasmus, auch über Melanchthon. Luthers ethische Persönlichkeit ist aber nicht die eines katholischen Heiligen, der durch eine singuläre Werkgerechtigkeit sich auszuzeichnen sucht, etwas Besonderes sein will, durch besondere Werke gleißen und scheinen will, sondern die des Glaubenshelden, der allen Werkruhm für Schaden achtet, der Verzicht leistet auf all sein eignes Thun, auf alle eigenen Tugenden und Verdienste, um allein durch den Glauben an Christi Verdienst und Christi Gerechtigkeit gerecht und selig und tüchtig zu werden zu wahrhaft guten Werken in Gottes Kraft und Macht. Luthers ethische Bedeutung besteht darin, daß er nicht durch sich selber eine ethische Bedeutung haben will, sondern nur durch den Glauben an Christum, daß er ohne diesen Glauben Nichts sein will, durch diesen Glauben aber Alles zu vermögen überzeugt ist. Mit Aufbietung, mit Ueberspannung aller seiner Kräfte hatte er darnach gestrebt, ein Heiliger zu werden, zur Gemeinschaft mit Gott zu gelangen, war in's Kloster gegangen, um durch Ertödtung des sinnlichen Menschen eine widernatürliche übermenschliche Heiligkeit sich zu erringen. „Nicht um Mästung und des Bauchs willen", wie er selbst sagt, „war er Mönch geworden, sondern um durch übermäßiges Beten, Fasten, Singen, Wachen, Kasteien, Lesen eine dem göttlichen Willen ganz entsprechende Herzensbeschaffenheit sich zu erringen, sein Ich ganz und gar gefan-

gen zu nehmen unter Gottes Willen. Wie ernst er es damit genommen hat, geht daraus hervor, daß er durch alle diese Werke nicht zu eitler Selbstgefälligkeit verleitet ward, sondern daß sein Gewissen nur um so unruhiger ward, je mehr er es durch eigene Gerechtigkeit stillen wollte. „Mein Leben", bekennt er von sich, „hatte vor der Leute Augen einen großen Schein, doch vor meinen eigenen Augen nicht, denn ich hatte einen zerbrochenen Geist und war immer betrübt." Er richtete unverwandt den Blick in sich hinein und dann wieder nach Oben, in sich sah er Nichts, als Sünde, „o meine Sünde, Sünde, Sünde! so schrieb er an Staupitz, obgleich er diesem, wenn er kam und ihm Beichte saß, doch keine Thatsachen zu bekennen wußte, über sich sah er Gott in seiner heiligen Majestät, den strengen Richter und Rächer der Sünde. Vor solchem Streben mußte die äußere mönchische Gesetzlichkeit als ein Scheingebilde, als ein trüglicher Grund erscheinen, der unter seinen Füßen wankte und wich, je mehr er sich im peinvollsten Kampf auf ihm zu halten suchte. Je heißer seine Sehnsucht ward, dem Gesetze vollkommen zu entsprechen und genug zu thun, desto unausfüllbarer ward die Kluft, desto undurchdringlicher die Scheidewand, die ihn von dem Gesetzgeber trennte, von dem heiligen Gott; desto peinigender um solcher Trennung willen die innere Anfechtung, die Angst um die Seligkeit seiner Seele. Man braucht die sittliche Kraft nicht zu verkennen, die in diesem titanischen Streben, dem Gesetze vollkommen zu entsprechen, sich kund gibt. Aber nimmermehr wäre Luther Reformator der Kirche geworden, wenn er über diesen Gesetzesstandpunkt nicht hinausgekommen wäre. Hätte Luther Nichts weiter zur Geltung zu bringen gesucht, als das Gesetz, so würde er ungeachtet aller ihm eigenen Energie doch ebensowenig, wie die allgemeinen Concilien vor ihm, eine durchgreifende Reformation der Kirche, eine das Mark der Kirche durchdringende Kirchenverbesserung hervorgerufen haben. Die mittelalterliche Kirche hatte, wenn sie nach Verbesserung gestrebt hatte, im besten Falle doch immer nur Nomismus an die Stelle des Antinomismus, falsche Gesetzlichkeit an die Stelle der Ungesetzlichkeit, geistlichen Hochmuth an die Stelle

fleischlicher Willkür gesetzt. Luther sollte nun grade durch das Gesetz dem Gesetze absterben, um ein neues Lebensprinzip zu finden in dem Worte des apostolischen Symbolums: „Ich glaube eine Vergebung der Sünden.“ Grade durch seine eifrige Gesetzlichkeit sollte er zu der erfahrungsmäßigen Erkenntniß gelangen, daß der Mensch sich nicht selbst zu befreien vermag von der Gewalt der Sünde und des Todes, sondern durch eine göttliche That von diesen widergöttlichen Mächten befreit werden muß. Durch die Zucht des Gesetzes lernte er immer mehr nicht auf seine eigene Person und sein eigenes Werk, sondern allein auf Christi, des göttlichen Erlösers und Versöhners Person und Werk bauen und trauen, so daß er ausrufen konnte: Du, Herr Jesu, bist meine Gerechtigkeit, ich aber deine Sünde, du hast angenommen, was mein war, und mir geschenket, was dein ist. Wenn wir durch unsere eigene Arbeit und Leiden zur Gewissensruhe gelangen könnten, warum wäre er gestorben.“ So ward ihm der Sinn des Paulinischen Wortes verständlich: „Der Gerechte lebt seines Glaubens“, und nachdem er durch das Höllenthor der Selbsterkenntniß hindurchgegangen war, fand er in diesem Worte „die rechte Pforte des Paradieses.“ Er lernte nun verstehn, daß die Buße nicht bestehe in einem selbstischen sich Zermartern, sondern ausgehn müsse von der dankbaren freien Gegenliebe gegen den frei sich erbarmenden Erlöser. Nun selbst gläubig geworden konnte er auch Andern in der allgemeinen kirchlichen Wüstenei den Zugang eröffnen zu dem Heilsbrunnen des Glaubens, nun selbst geheilt durch den himmlischen Arzt, lernte er auch in dem Geheimniß der Wunden Christi das allein wirksame Heilmittel erkennen für die Wunden der Kirche, nun selbst reformirt durch den himmlischen Reformator, war er tüchtig geworden, die Kirche auf Erden zu reformiren. Der lebendige Same der kirchlichen Erneuerung ward Luthern derselbe Glaube, den er erfahren hatte als den Samen seiner eignen Lebenserneuerung, „als das göttliche Werk in uns, das uns wandelt und neugebieret aus Gott und tödtet den alten Adam, machet uns ganz andere Menschen von Herzen, Muth, Sinn und allen Kräften, und bringet den heiligen

Geist mit sich." Wie einst Augustin, so konnte Luther, der Augustinermönch, dem nie von der Kirche völlig überwundenen Pelagianismus gegenüber die große Wahrheit geltend machen: Fides impetrat, quae lex imperat, da er, wie Augustin, die Ohnmacht seines natürlichen freien Willens und die befreiende Macht der göttlichen Gnade durch den Glauben, so tief, als wahr, an sich selber erfahren und erlebt hatte.

3. So war durch des Gesetzes Zucht zur sittlichen Freiheit des Glaubens das göttliche Rüstzeug hindurchgedrungen, das dazu auserkoren war, die Kirche zu reformiren. Dieses Werk der Reformation hatte eine doppelte Seite, eine negative und eine positive Seite. Es mußten nämlich einerseits alle die falschen gesetzlichen Vermittlungen abgebrochen werden, wodurch die christliche Freiheit in der Kirche gehemmt war, dies ist die negative Seite des Reformationswerks, sodann aber mußte an die Stelle der falschen Vermittlungen die wahre Vermittlung, nämlich der allein gerecht machende Glaube, aus dem die sittliche Freiheit hervorwächst, gesetzt werden, dies ist die positive Seite der Reformation. Luthers innere Entwicklung zeigt am besten, daß er kein negativer Kritiker war, daß er nicht verneinte, um zu verneinen, sondern verneinte, um desto zuversichtlicher und gewisser an die Stelle der Verneinung die Bejahung des Glaubens setzen zu können. Jenes Ja des Glaubens, das er auf seinem Sterbebette aussprach auf die Frage: Ehrwürdiger Vater, wollt ihr auf Christum sterben? mit schon erblassenden Lippen, es klingt stark und gewaltig durch sein ganzes Leben hindurch. Nur um dieses Ja des Glaubens behaupten zu können in seinem vollen Recht, griff er die falsche gesetzliche Vermittelung des Papstthums an, das aus der Gemeinde der Heiligen eine Gesetzesanstalt gemacht hatte. Erst ganz allmälig machte er sich los von dem gesetzlichen Verbande der papistischen Kirche, der er selbst, als er noch des Saulus Art in sich trug, mit solchem Eifer ergeben gewesen war, daß er im Angesichte Roms zur Erde auf

seine Kniee gefallen war mit dem Ausruf: Sei mir gegrüßt, du heiliges Rom! Seine frühesten Zeugnisse gegen diese Kirche klingen noch mehr, wie ein Schmerzensruf, denn als ein Waffenruf, „disputo cum tremore“, das ist eine treffende Selbstcharakteristik seines ersten Auftretens. Seine Unterhandlungen mit Sylvester Prierias, mit Cajetan und Miltitz zeigen alle denselben demüthigen Charakter. Seine Reformation sollte nichts Anderes sein, als eine Läuterung des alten Goldes der evangelischen Wahrheit von den Schlacken unevangelischer Neuerungen, als eine Lostrennung des reinen evangelischen Kerns der Kirche von den falschen Zuthaten der Menschensatzungen. Eben weil er sich bewußt war, nicht in seinem Interesse zu handeln, nicht seine Sache zu führen, nicht seine Ehre zu suchen, konnte er um so rücksichtsloser die Schäden der Kirche aufdecken und um so muthiger seine Widersacher strafen, je mehr sich die Ueberzeugung ihm aufdringen mußte, daß es diesen nicht um das Beste der Kirche, sondern nur um ihr eigenes Bestes, nämlich um irdische Ehre und irdischen Gewinn, zu thun sei. Die sittliche Wurzel der lutherischen Reformation liegt für Alle, die sehn wollen, klar vor in seiner ersten These: „Da unser Meister und Herr Jesus Christus spricht: Thut Buße, u. s. w., so will er, daß das ganze Leben seiner Gläubigen auf Erden eine stete oder unaufhörliche Buße sein soll.“ Dieser sittlichen Lebenserneuerung stand nun aber eben der päpstliche Ablaß im Wege, der an die Stelle der freien persönlichen That des Individuums die That der Kirche setzen wollte, und so aus dem innerlichsten sittlichen Act eine äußerliche Abfindung machte. Diese verderbliche Menschensatzung, die alles sittliche Bewußtsein im Menschen zerstörte durch eine erdichtete Zurechnung fremder menschlicher Verdienste, war es, gegen die Luther seine Sätze richtete: „Die predigen Menschentand, die da vorgeben, daß, sobald der Groschen in den Kasten geworfen klingt, von Stund an die Seele aus dem Fegfeuer fahre.“ „Die werden sammt ihren Meistern zum Teufel fahren, die vermeinen, durch Ablaßbriefe ihrer Seligkeit gewiß zu sein.“ „Ein jeder Christ, so

wahre Reu und Leid hat über seine Sünden, der hat völlige Vergebung von Pein und Schuld, die ihm auch ohne Ablaßbriefe gebühret." — Der Ablaß aber hatte seine Stütze an dem kirchlichen Priesterthum und Papstthum, an der Hierarchie, die, als Mittler zwischen Gott und den Menschen sich darstellend, mit dem Anspruch göttlich gesetzter Macht und Autorität der Gemeinde gegenübertretend, mit ihren Menschensatzungen die Gewissen knechtete und alle freie Entwickelung des christlichen Gemeindelebens hemmte und in der Wurzel vernichtete. Gegen diese falsche Mittlerschaft, diese falsche gesetzliche Autorität, hat Luther ein mächtiges Zeugniß abgelegt in seiner gewaltigen Schrift: An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung, um „des christlichen Standes Besserung" allein aus dem Glauben, ohne Menschensatzungen, zu Stande zu bringen. Die Romanisten, sagt er, haben drei Mauern um sich mit großer Behendigkeit gezogen, damit sie sich bisher geschützet, daß sie Niemand hat mögen reformiren, dadurch die ganze Christenheit gräulich gefallen ist. Zum ersten, wenn man hat auf sie gedrungen mit weltlicher Gewalt, haben sie gesetzt und gesagt: weltliche Gewalt habe nicht Recht über sie, geistliche sei über die weltliche. Zum andern, hat man sie mit heiliger Schrift wollen strafen, setzten sie dagegen: es gebühre die Schrift Niemanden auszulegen, denn dem Papst. Zum dritten, dräuete man ihnen mit einem Concilio, so erdichteten sie: es möge Niemand ein Concilium berufen, denn der Papst. Nun helfe uns Gott, setzt er hinzu, und gebe uns der Posaunen eine, damit die Mauern Jericho wurden umgeworfen, daß wir diese strohernen und papiernen Mauern auch umblasen. Zuerst zeigt er nun, daß alle Christen ohne Unterschied an dem geistlichen Wesen Theil haben, daß wir allesammt sind zu Priestern geweihet durch die Taufe, obwohl nicht Jedem geziemet, das Amt zu verwalten. Er schlägt die erste Papiermauer damit nieder, daß er auch die weltliche Herrschaft zu einem Mitglied des geistlichen Körpers macht und sie als ebenbürtig dem Priesteramt

zur Seite stellt. Darum, sagt er, sollte ein Priesterstand nichts anderes sein in der Christenheit, denn als ein Amtmann, weil er am Amt ist, gehet er vor, wo er aber abgesetzt, ist er ein Bauer und Bürger, wie der andere. Und so hat auch weltliche Obrigkeit, von Gott eingesetzt, ihr Amt, die Bösen zu strafen, die Frommen zu schützen, so soll man ihr Amt lassen frei gehen und ungehindert durch den ganzen Körper der Christenheit, Niemand angesehen, sie treffe Papst, Bischöfe, Pfaffen, Mönche, Nonnen, oder was er ist. Denn so das genug wäre, weltliche Gewalt zu hindern, weil sie geringer ist unter den christlichen Aemtern, denn der Prediger und Beichtiger Amt, oder der geistliche Stand, so sollte man auch hindern den Schneidern, Schustern, Steinmetzen, Zimmerleuten, Koch, Kellnern, Bauern und allen zeitlichen Handwerkern, daß sie dem Papst, Bischöfen, Priestern, Mönchen keine Schuh, Kleider, Häuser, Essen und Trinken machten, noch Zins gäben. So widerlegt er denn auch den andern Irrthum, daß die Schrift allein in den Händen des Papstes sei, und eignet allen Christen das Recht zu, die heilige Schrift zu lesen und die Macht zu schmecken und zu urtheilen, was da recht oder unrecht im Glauben sei. Mit dieser ersten und zweiten Mauer fällt dann die dritte Mauer von selbst dahin, nämlich daß der Papst allein das Recht habe, Concilien zu versammeln. Denn wäre das nicht, sagt er, ein unnatürlich Vornehmen, so ein Feuer in einer Stadt aufginge und Jedermann sollte stille stehn, lassen für und für brennen, was da brennen mag, allein darum, daß sie nicht die Macht des Bürgermeisters hätten, oder das Feuer vielleicht nicht an des Bürgermeisters Haus anhübe? ist hier nicht ein jeglicher Bürger schuldig, die andern zu bewegen und zu berufen? wie vielmehr soll das in der geistlichen Stadt Christi geschehen, so ein Feuer des Aergernisses sich erhebt, es sei an des Papstes Regiment, oder wo es wolle. Daß sie aber ihre Gewalt rühmen, der sich nicht zieme zu widerfechten, ist gar Nichts geredt. Es ist keine Gewalt in der Kirche, denn nur zur Besserung, darum, wo sich der Papst wollte der Gewalt brauchen, zu wehren,

ein frei Concilium zu machen, damit verhindert würde die Besserung der Kirche, so sollen wir ihn und seine Gewalt nicht ansehen, und wo er kommen und donnern würde, sollte man das verachten, als eines tollen Menschen Vornehmen, und ihn in Gottes Zuversicht wiederum bannen und treiben, wie man mag. Denn solch eine vermessene Gewalt ist Nichts, er hat sie auch nicht, und wird bald mit einem Spruch der Schrift niedergelegt, denn St. Paulus sagt, 2. Cor. 10, 8: Gott hat uns Gewalt gegeben, nicht zu verderben, sondern zu bessern die Christenheit. Luther deckt sodann alle Blößen des Papstthums rücksichtslos auf, legt das ganze Aussaugungssystem der römischen Habgier schonungslos dar, rügt die unverschämten groben Lügen im geistlichen Recht, namentlich die unerhörte Lüge von der Schenkung durch Constantin, dringt auf freie Besetzung der Kirchenämter mit Deutschen, auf Entscheidung der Prozesse vor deutschem Gericht, auf Aufhebung des knechtischen Eides der Bischöfe und des erzwungenen Cölibats, auf Abstellung des kanonischen Rechts und des götzendienerischen Heiligencultus, auf Reformation des Klosterwesens und der Universitäten. Wie einst Arminius im Teutoburger Walde die Legionen des alten Roms, so schlägt hier Luther auf dem Felde der Kirche die geistlichen Legionen des neuen Roms darnieder mit der Glaubenskraft des christlichen Zeugengeistes. Es ist die Kirche überhaupt, insbesondere aber die deutsche Kirche, deren Freiheit dieser ächt deutsche Mann in dieser Schrift mit den Waffen des Geistes verficht wider die päpstliche Tyrannei. Die deutsche Kirche ist von Gott dazu bestimmt gewesen, in der allgemeinen christlichen Kirche die vornehmste Trägerin und Vertreterin der christlichen Freiheit zu werden, und in ihr war es wiederum Luther, der dieser christlich-deutschen Sinnesweise den mächtigsten und schönsten Ausdruck gegeben hat. Die innere Welt des Gemüths, in der die Freiheit wurzelt, ist recht eigentlich die geistige Heimath des deutschen Volks, in dieser innern Welt frei zu leben und zu weben, zu denken und zu dichten, das ist ursprüngliche deutsche Art. Luthers christliche Freiheit ist nichts weiter, als die

Verklärung und Heiligung dieser ächt deutschen Sinnesweise. Wohl eignet auch dem Deutschen eine große Gehorsamsfähigkeit, Respect vor der Obrigkeit, willige Unterwerfung unter bestehende Ordnungen und Verhältnisse, aber in diesem Gehorsam lebte immer doch, wenn auch zu Zeiten sehr verborgen und geheim, jener Freiheitstrieb, der es nie zu einer selbstwegwerfenden, knechtisch-unterwürfigen Gesinnung kommen ließ, wie dieselbe dem Sklaven und dem Slaven eignet. In Luther ist der Freiheitstrieb und die Gehorsamswilligkeit des deutschen Geistes zu einer christlichen Persönlichkeit zusammengewachsen, zu einer Persönlichkeit, die darum mit vollem Recht als der Heros der deutschen Kirche angesehen wird. Der deutsche Freiheitsgeist zeigt sich in der gewaltigen Kraft, mit der Luther die römische Hierarchie in ihren Grundvesten erschüttert hat, so daß sie nur noch einen Rest ihrer frühern Gewalt hat behaupten können, der immer schwächer und kümmerlicher wird. Aber die deutsche Gehorsamswilligkeit zeigt sich in der unbeugsamen Festigkeit, mit der er die falschen Freiheitsgelüste, die namentlich in dem Bauernkriege sich Luft machten, von sich abwies, mit der er allen empörerischen und zerstörerischen Neigungen entgegentrat und dahin wirkte, daß die ungeheure Aufregung der Geister in den rechten Schranken blieb, daß die Reformation nicht in Revolution ausartete, daß nicht mit den Satzungen der Hierarchie der christliche Glaube selbst verworfen ward, daß an die Stelle der falschen Gebundenheit nicht falscher Libertinismus, Zuchtlosigkeit und Willkür trat. Es hat nie einen freiern Mann, als Luther gegeben, aber auch keinen gewaltigern Ordnungshalter in solcher Freiheit, als ihn. Freiheitssinn und Ordnungssinn gehn bei ihm Hand in Hand und bedingen sich gegenseitig. Luther hat für die Freiheit gekämpft, um die wahrhaft christliche Lebensordnung, die aus dem Glauben stammt, wieder aufzurichten, darum hat er sich kühn aufgelehnt wider die gewaltigsten Mächte seiner Zeit, wider das Papstthum und Kaiserthum, wider die höchste geistliche und weltliche Obrigkeit zugleich, hat Trotz geboten allen ihren Machtmitteln, womit sie den

bestehenden Zustand aufrecht erhielten, ihren Drohungen und Strafen, dem Bann und der Acht und ist keinen Fuß breit gewichen von seinem guten Recht. Er wollte nur darum die falschen Ordnungen stürzen, um die wahre Ordnung der Dinge auf Gottes Wort im Glauben auf's Neue stützen zu können. Seine Auflehnung war die sittlichste, sie geschah um der Ordnung willen. Weil er erkannte, daß Freiheit nur in Gott ist, und ohne Gott nicht bestehen kann, so war es ganz folgerichtig, daß er mit den Aposteln einerseits darauf drang, unterthan zu sein aller menschlichen Ordnung, die aus Gott stammt, insoweit sie aus Gott stammt und nicht widergöttlich verkehrt ist, andererseits aber ebenso bestimmt daran festhielt, daß man Gott mehr gehorchen müsse, als den Menschen, wenn menschliche Willkür auf Kosten der göttlichen Ordnung sich geltend machen wolle. Darum hat er denn bei dem Bauernaufstande, der wider das göttliche Recht der Obrigkeit sich erhob, die Herren aufgefordert, dreinzuschlagen ohne Erbarmen, die tollen Bauern todtzuschlagen, wie die tollen Hunde, die Empörung zu unterdrücken um jeden Preis. Man soll den Obern Gehorsam leisten, selbst den tyrannischen, auch offenbares Unrecht, das sie zufügen, duldend ertragen, man soll Schinden und Schatzen über sich ergehen lassen, soweit es nicht in die Freiheit des Gewissens eingreift, soweit aus dem äußern Druck kein innerer Druck wird. Bös Regiment, Verfolgung, Beraubung, Armuth, Marter, Tod, selbst Leibeigenschaft, dies Alles schadet der Seele nicht, und kann darum mit Gott getragen und erduldet werden.

Nehmen sie uns den Leib, Gut, Ehre, Kind und Weib,
Laß fahren dahin,
Sie haben's kein Gewinn,
Gotts Reich muß uns doch bleiben.

Das ist Luthers Lehre vom leidenden Gehorsam. Aber dieser leidende Gehorsam ist durchaus kein sklavischer Gehorsam. Frei soll der Gehorsam sein, ein freies Eingehen in die göttliche Ordnung, der er sich geduldig unterwirft, wie großen irdischen Schaden sie ihm auch bringen mag, damit er nicht die Gott schuldige Ehrfurcht verletze durch Störung der göttlichen Ordnung. Auch der irrenden,

die Gewalt mißbrauchenden Obrigkeit will Luther Gehorsam geleistet wissen, doch keineswegs so, daß ihre Tyrannei als eine berechtigte hingenommen werde, daß ein Einverständniß mit ihr, Schmeichelei gegen sie, dienende Theilnahme an ihr, Statt finden solle. Vielmehr soll das Unrecht kräftigen Widerspruch, laute und nachdrückliche Mißbilligung erfahren. Wir sollen das Unrecht, das wir leiden, sagte er, nimmer billigen, das hieße den Feind stärken in seinen Sünden, seine Sünden auf sich nehmen, sich selbst schuldig machen, Teufel, Papst und Tyrannen gute Sache geben, das thue der leidige Teufel und kein christlich Herz. Wenn die Obrigkeit durch seelenschädliche Lehren die Gewissen knechtet, gottwidriges Handeln oder Schweigen gebietet oder fordert, so ist nach Luthers Lehre die Gehorsamsweigerung Pflicht, so ist es Pflicht, durch freies Wort, durch öffentlichen Tadel solchem Unfug entgegenzutreten. Luthers Gehorsamslehre hat also Nichts gemein mit jener hündischen Gehorsamslehre, die von feilen Schmeichlern gelehrt wird, die auch von lutherisch sich nennenden Theologen hin und wieder geltend gemacht ist und wird, die aber nur in feilen Sklavenseelen Anklang finden kann, wonach nämlich ein stummes, hündisches Dulden, eine knechtische Demuth den Unterthanen gegen ihre Vorgesetzten eingeschärft wird, wonach jeder Widerspruch gegen die Gottlosigkeit der Tyrannei zum Aufruhr gestempelt, nur die Unterthanen an die Pflicht des Gehorsams gegen die Obrigkeit, nicht aber die Tyrannen an die Pflicht des Gehorsams gegen Gottes Gesetz erinnert werden dürfen. Mit solcher knechtischen, Recht und Freiheit preisgebenden Gesinnung hat Luthers Freiheit athmende und gründende Lehre Nichts gemein, sie ist gerade ihr entschiedner Gegensatz. In Luthers Lehre muß alle Tyrannei und Despotie, geistliche und weltliche, ihr gewisses Grab finden. Wie Luthers Auflehnung die sittlichste, ordnungsliebendste war, so war sein Ordnunghalten das freieste.

4. Die Lebensordnung der christlichen Freiheit ist es, die Luther anstatt der hierarchischen, die Gewissen bindenden Gesetzes-

ordnung in der Kirche aufgerichtet und begründet hat. Wenn die christliche Ethik nur auf dem Fundament der christlichen Freiheit sich erbauen kann, so muß Luther recht eigentlich als der Erneuerer, der Neubegründer der christlichen Ethik betrachtet werden. Dies hat De Wette vollständig verkannt, wenn er behauptet: „Eigentlich kann von einer Sittenlehre bei Luther gar nicht die Rede sein. Der Widerspruch gegen das jüdisch päpstliche Gesetzeswesen führte ihn so weit, daß er alle sittliche Gesetzgebung aus dem Christenthum verwies und nur allein den Glauben geltend machte." *) Eben darin, daß er gegenüber dem jüdisch-päpstlichen Gesetzeswesen den Glauben allein geltend machte, liegt der Grund, daß er der Erneuerer, der Neuschöpfer der christlich-kirchlichen Ethik geworden ist. Luther hat die Prinzipien der kirchlichen Ethik mit einer bis auf diesen Tag noch nicht wieder erreichten Klarheit und innern Wahrheit dargelegt in jener herrlichen Schrift, die er am Anfang seiner reformatorischen Wirksamkeit verfaßte und die recht eigentlich das Mark seiner ganzen Reformation enthält, in der Schrift von der Freiheit des Christenmenschen. Zwei Gedanken legt er hier zu Grunde, aus denen er alles Uebrige entwickelt. Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge, und ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und Jedermann unterthan. Frei nämlich ist der Christ durch den Glauben, dienstbar und unterthan durch die Liebe. Kein äußerlich Ding vermag die Seele frei und fromm zu machen, dazu hilft nicht: heilige Kleider anlegen, leiblich beten, fasten, wallen, und äußerlich gute Werke thun. Alle diese Stücke, Werke und Weisen mag auch an sich haben und üben ein böser Mensch, ein Gleißner und Heuchler. Auch durch solch Wesen kein ander Volk, denn eitel Gleißner werden. Es ist vielmehr der Glaube an das Evangelium von Christo, der ohne alle Werke fromm, frei und selig macht. Die Gebote lehren und schreiben uns vor mancherlei gute Werke, aber damit sind sie noch nicht geschehen, sie

*) Sittenlehre, II., S. 275.

weisen wohl, sie helfen aber nicht, lehren, was man thun soll, geben aber keine Stärke dazu. Erst, wenn der Mensch sein Unvermögen gelernt und empfunden hat, daß ihm nun Angst wird, wie er dem Gebot genug thue, sintemal das Gebot muß erfüllet sein: so kommt die göttliche Verheißung und spricht: Willst du alle Gebote erfüllen, deiner bösen Begierde und Sünde los werden, wie die Gebote zwingen und fordern, siehe da, glaube in Christum, in welchem ich dir zusage alle Gnade, Gerechtigkeit, Friede und Freiheit, glaubst du, so hast du, glaubst du nicht, so hast du nicht. So hat Luther das unwandelbare Fundament der christlichen Ethik fest und sicher gelegt, nämlich die Rechtfertigung allein durch den Glauben, die aus dem Gegensatz des Gesetzes und Evangeliums mit innerer Nothwendigkeit sich ergibt. Der christliche Glaube ist es, der die Seele frei macht von allen Geboten und Gesetzen und sie willig macht zu allen guten Werken. „Also," sagt er, „sehen wir, daß an dem Glauben ein Christenmensch genug hat, es bedarf keines Werkes mehr, so ist er gewißlich entbunden von allen Geboten und Gesetzen. Ist er entbunden, so ist er gewißlich frei. Das ist die christliche Freiheit, der einzige Glaube, der da macht, nicht, daß wir müssig gehen, oder übel thun mögen, sondern, daß wir keines Werks bedürfen, die Frömmigkeit und Seligkeit zu erlangen." Der Glaube erfüllet vor Allem das erste Gebot: Du sollst Gott ehren. Wenn wir nun eitel guter Werke voll wären bis auf die Fersen, so wären wir damit noch nicht fromm und geben Gott noch keine Ehre. Nur wenn man Gott die Ehre gibt im Glauben, vermag man seine Gebote zu erfüllen. Der Glaube ist der rechte Thäter und Werkmeister, der Gott ehret und die Werke thut; er ist das Haupt und ganze Wesen der Frömmigkeit, darum es eine gefährliche, finstre Rede ist, wenn man lehret, Gottes Gebote mit Werken zu erfüllen, so die Erfüllung für alle Werke durch den Glauben muß geschehen sein, und die Werke folgen nach der Erfüllung. Dieser Glaube setzt uns mit Christi Priesterthum und Königthum in Verbindung, daß wir theil haben an seiner Gerechtigkeit und

Herrlichkeit, daß wir aller Dinge mächtig werden durch Christi Königreich, und selbst Gottes mächtig werden durch Christi Priesterthum. So macht der Glaube frei, fromm und selig, wenn aber Jemand meinte, durch gute Werke fromm, frei und selig zu werden, der verlöre den Glauben mit allen seinen Gütern, gleich als der Hund, der ein Stück Fleisch im Mund trüge, und nach dem Schemen im Wasser schnappte, damit er Fleisch und Schemen verlöre. Damit kann denn auch der Unterschied von Priestern und Laien nicht bestehen, die Prediger sind nur dazu da, den Andern Christum, den Glauben, die christliche Freiheit zu verkündigen, nicht aber dazu, Menschengesetze und Werke aufzurichten. Wird Christus also verkündigt, daß der Glaube daraus erwächst, so entspringt daraus auch von selbst die christliche Freiheit. Denn wo ein Herz also Christum hört, das muß fröhlich werden, von ganzem Grunde Trost empfahen, und süße werden gegen Christum, ihn wiederum lieb zu haben. Dahin es nimmermehr mit Gesetzen oder Werken kommen mag. Ist nun der innerliche Mensch also frei geworden durch den Glauben, so kann er auch sich thätig erweisen in Werken der Liebe, kann durch die Liebe ein dienstbarer Knecht und Jedermann unterthan werden. Dies ist das zweite Hauptstück der christlichen Ethik, das aber keine selbstständige Bedeutung hat, sondern seine Bedeutung von dem ersten empfängt. Ist nämlich der innerliche Mensch mit Gott eins geworden, so fließt daraus von selbst die Lust, Gott umsonst zu dienen in freier Liebe, den Gott widerspenstigen Willen in seinem Fleisch zu brechen, sein Fleisch zu kreuzigen mit seinen bösen Lüsten. Aber diese Werke dürfen durchaus nicht geschehen in der Meinung, daß dadurch der Mensch fromm werde vor Gott, sondern nur in der Meinung, daß der Leib gehorsam werde und gereinigt von seinen bösen Lüsten. Gute fromme Werke machen nimmermehr einen guten frommen Mann, sondern ein guter frommer Mann machet gute, fromme Werke. Wie die Früchte nicht den Baum tragen, sondern der Baum die Früchte, wie das Werk nicht den Meister macht, sondern der Meister das Werk, so

ist's auch mit dem Glauben und mit den Werken. Wer da will gute Werke thun, muß nicht an den Werken anheben, sondern an der Person, so die Werke thun soll. Die Person aber macht Niemand gut, denn allein der Glaube, und Niemand macht sie böse, denn allein der Unglaube. Dieser Glaube erweiset sich denn auch in Liebeswerken thätig gegen andere Menschen, er macht, daß der Mensch willig wird, seinem Nächsten zu helfen, mit ihm zu fahren und zu handeln, wie Gott mit ihm durch Christum gehandelt hat. Und das Alles umsonst, indem er also denkt: Wohlan, mein Gott hat mir unwürdigem, verdammtem Menschen ohne alles Verdienst, lauterlich umsonst und aus eitel Barmherzigkeit gegeben durch und in Christo, vollen Reichthum aller Frömmigkeit und Seligkeit, daß ich hinfort Nichts mehr bedarf, denn glauben, es sei also: Ei, so will ich solchem Vater, der mich mit seinem überschwänglichen Gütern also überschüttet hat, wiederum frei, fröhlich und umsonst thun, was ihm wohlgefällt, und gegen meinen Nächsten auch werden ein Christ, wie Christus mir geworden ist, und Nichts mehr thun, denn was ich nur sehe, ihm noth, nützlich und seliglich sein, dieweil ich doch durch meinen Glauben alles Dinges in Christo genug habe. Also sehen wir, wie ein hoch edles Leben sei um ein christliches Leben, das leider nun in aller Welt nicht allein darnieder liegt, sondern auch nicht mehr bekannt ist, noch gepredigt wird. Ein Christenmensch lebet also nicht in ihm selbst, sondern in Christo und seinem Nächsten, in Christo durch den Glauben, im Nächsten durch die Liebe. Durch den Glauben fährt er über sich in Gott, aus Gott fährt er wieder unter sich durch die Liebe, und bleibet doch immer in Gott und göttlicher Liebe. Siehe, das ist die rechte, geistliche, christliche Freiheit, die das Herz frei macht von allen Sünden, Gesetzen und Geboten, welche alle andere Freiheit übertrifft, wie der Himmel die Erde. Welche gebe uns Gott recht zu verstehen und zu behalten.

5. Dies sind die Grundzüge lutherischer Ethik, sie

sind nicht bloß die Grundzüge in Luthers individuellem Leben gewesen, sondern auch die Grundzüge im Gesammtleben der lutherischen Kirche geworden, und müssen es bleiben, wenn die lutherische Kirche rein und lauter fortbestehen soll. Die aus dem rechtfertigenden Glauben entspringende christliche Freiheit ist der Alles beseelende und belebende Grundgedanke dieser Ethik. Es ist bekannt, welch eine schöne Gestalt diese christliche Freiheit in Luthers Privatleben gewonnen hat. Wie enthält sein Privatleben doch so gar Nichts von mönchischer Kopfhängerei, von ascetischer Säure und pedantischer, abgezirkelter Werkheiligkeit! Frei geht er in alle menschlichen Verhältnisse ein, ist begeistert für sein deutsches Vaterland, ist der Kunst, wie der Wissenschaft gleich zugethan, ein heiterer Gesellschafter, ein zärtlicher Freund und Gatte, ein liebender Vater seiner Kinder. Seine von Pedanten und Frömmlern viel bekrittelten Tischreden sind ein köstlicher Ausdruck seines frischen, freien, edlen Herzens, dem nichts Menschliches fremd ist, das unschuldigen Genüssen harmlos sich hingibt, das auch Gemeines zu adeln weiß, weil es eben selbst adliger Natur ist durch Christum. Luther war voll der göttlichen Freiheit, die der Welt gebrauchen kann, ohne sie zu mißbrauchen, welcher alles gehört, weil sie Christum hat, der ein Herr ist aller Dinge. Weil sein Gewissen rein war, so war ihm auch Alles rein. In diesem Geiste der Freiheit hat er als Reformator der Kirche gewirkt. Was man ihm als Eigensinn, Rechthaberei, u. s. w. vorgeworfen hat, ist Nichts, als der Ausdruck seiner freien Glaubenskraft, freier Liebeseifer um das Seelenheil seiner Mitmenschen. Darin liegt das Geheimniß seiner mächtigen Wirksamkeit. Das Volk fühlte, daß es an ihm einen Vorkämpfer hatte, der frei war in seinem Glauben von Menschengefälligkeit und Menschenfurcht, der mit seiner Lehre es nicht knechten wollte, wie der Papst und die Pfaffen es gethan, sondern der wahrhaft darnach strebte, es zu beglücken und zu beseligen durch die Freiheit, die in Christo ist, der, wenn er auch scharfe Worte sprach und damit viel Anstoß erregte zur Rechten und zur Linken, doch mit dem Allen nichts weiter wollte, als das wahre Menschenwohl durch die christ-

liche Freiheit aufrichten. Diese Freiheit hat Luthers mächtiger Geist hineingepflanzt in das einzelne Leben und in alle Verhältnisse des geselligen Lebens. Er hat das einzelne Christenherz erlöst von dem Druck der Menschensatzungen, daß es wieder frei sich zu Gott erheben kann im Glauben, daß es freien Zugang finden kann zu Gottes Gnadenthron und dadurch Kraft erlangen zu heiligem Leben. Er hat mit der christlichen Freiheit das allgemeine geistliche Priesterthum aufgerichtet in allen Ständen, so daß alle Werke, die in einem gottgeordneten Beruf geschehen kraft des Glaubens an Christum, keiner besondern priesterlichen Vermittlung mehr bedürfen, sondern an sich selber durch den Glauben ein gottwohlgefälliger Gottesdienst sind. Er hat das deutsche Volk, ja die Menschheit befreit von dem Joch des Papstthums, so daß die deutsche Geschichte und die Weltgeschichte überhaupt seit den Tagen der Reformation frei sich entwickelt, ungehemmt und ungebunden durch geistliche Tyrannei, daß Wissenschaft und Kunst und Alles, was zur Geistesbildung gehört, seit der Reformation einen mächtigen Aufschwung genommen hat und zu einer zuvor nie so gesehenen Blüthe gelangt ist in deutschen Landen. Darum soll der Mann, der solchen Umschwung der Dinge hervorgerufen, durch Gottes Gnade, geehrt und gerühmet werden, so weit die deutsche Zunge klingt und Gott im Himmel Lieder singt.

Aber die Freiheit, die Luther aufstellte als das Prinzip des kirchlichen Lebens, war keine willkürlich erdachte und gemachte, sondern eine durch Gottes Wort gewirkte und durch Gottes Wort gebundene Freiheit. In dem über alles Menschliche und Zeitliche unendlich erhabenen und doch in die endliche Hülle menschlichen Buchstabens in göttlicher Herablassung sich kleidenden Worte Gottes fand Luther den göttlichen Hort der christlichen Freiheit. Darum hat er in seiner unübertroffenen Bibelübersetzung dieses Wort wieder hineingepflanzt in die Kirche, damit sich um dasselbe als um einen göttlichen Lebensbaum, um ein göttliches Panier alle Seelen sammeln möchten, die nach wahrer Freiheit Verlangen trügen. Alle äußeren Vehikel, die die humanistische Zeitrichtung, wie der Freiheitsschwindel des

deutschen Adels ihm darbot, verschmähte er, um die christliche Freiheit zur Geltung zu bringen, nicht auf menschliche Wissenschaft, nicht auf classische Gelehrsamkeit, wie ein Erasmus, wollte er sie gründen, nicht auf dem unstäten Meer der Leidenschaft, gleich einem Hutten, wollte er sie erobern, sondern nackt und allein auf dem Grunde des göttlichen Worts wollte er stehn und also die christliche Freiheit behaupten. Darum trat er dem schwärmerischen Fanatismus eines Karlstadt und Münzer als ein geharnischter Gegner gegenüber und sagte sich los von dieser schwarmgeistischen Freiheit. „Durch das Wort ist die Welt überwunden", so hatte er schon den deutschen Rittern zugerufen, die seine Sache mit dem Schwert ausfechten wollten. Gerade so war es jetzt sein Wahlspruch gegenüber der eigenwilligen Bilder- und Messenstürmerei: „Das Wort muß überall wirken, das Wort allein und nicht die Gewalt." Hier begannen sich die Wege der Reformation und der Revolution scharf und bestimmt zu scheiden, denn hier ward es vor aller Welt offenbar, daß die Reformation frei sei nur in der Gebundenheit an Gottes Wort, daß dagegen die Revolution Nichts, als die Ausgeburt subjectiver Willkür sei. Während die Pseudoreformatoren Karlstadt und Münzer selbst reformiren wollten, betrachtet Luther als den wahren Reformator der Kirche nicht sich, sondern das Wort Gottes, dessen schwacher gebrechlicher Zeuge er sei. „Das Wort", sagt er, „hat Himmel und Erde geschaffen, und alle Dinge, dasselbe Wort muß es hier auch thun und nicht wir armen Sünder. Summa Summarum, predigen will ich's, sagen will ich's, schreiben will ich's, aber zwingen, dringen mit Gewalt will ich Niemand." Wo man ohne das Wort wirken will, da ist kein Herz, kein Glaube, keine Liebe, da wird aus dem Zwanggebot allein ein Spiegelfechten, ein äußerlich Wesen, ein Affenspiel und eine menschliche Satzung, daraus denn scheinende Heilige, Heuchler oder Gleißner kommen. Das Wort ist allmächtig, das nimmt gefangen die Herzen, und wenn die gefangen sind, so muß das Werk hintenach von ihm selbst zerfallen. Dies sind die Grundgedanken jener herrlichen Predigten, die Luther zur Dämpfung der

Reformationsstürmerei und Freigeisterei in Wittenberg 1522 gehalten hat. — Nach einer andern Seite hin hat Luther den göttlichen Grund der christlichen Freiheit wider Erasmus vertheidigt, der in seinem Buch de libero arbitrio wider Gottes Wort die natürliche Freiheit des menschlichen Willens rühmte auf Kosten der göttlichen Gnade. Mag Luther in seiner Gegenschrift de servo arbitrio auch in manchen Ausdrücken und Wendungen einer prädestinatianischen Schroffheit sich genähert haben, von der er später völlig zurückkam, so ist er doch der Erasmischen Halbheit und Seichtheit gegenüber im vollen Recht mit seiner Augustinischen Grundanschauung, daß die in ihrem innersten Wesen verderbte menschliche Natur aus dem Zustande ihrer natürlichen Sündenknechtschaft nicht durch eigne Kraft befreit werden könne, daß sie vielmehr an sich selbst völlig verzagen und verzweifeln, von allem Vertrauen auf sich selbst ablassen müsse, um durch Gottes freie Gnade in Christo aus den Sündenbanden erlöset und wahrhaft geheiligt zu werden. Um solche lebendige und gründliche Sündenerkenntniß in dem christlichen Volke, das ihm, dem Volksmanne, insonderheit am Herzen lag, zu wecken und zu fördern, hat er in seinem kleinen Katechismus, diesem Auszuge des ganzen Gottesworts, dem christlichen Glauben die heiligen zehn Gebote mit seiner kernhaften Erklärung vorangestellt, daß nämlich das Christenvolk daran einen Herzensspiegel haben sollte, worin es seine Sündenknechtschaft erkennen und also nach Erlösung von ihr sich sehnen und verlangen möchte. Wie Luther selber durch das Gesetz dem Gesetze gestorben war, so sollten auch seine Jünger durch das Gesetz dem Gesetze sterben lernen. So entschieden Luther und zwar mit vollem Rechte auf den Glauben an die Verheißungen und Liebesthaten Gottes, der nicht nur rechtfertige, sondern auch die einzig wahre und fruchtbringende Buße oder Sinnesänderung hervorrufe, das Hauptgewicht legte, so ist er doch nie soweit gegangen zu behaupten, daß man bloß das Evangelium und den Glauben predigen müsse, daß das Gesetz auch ungebesserten Menschen nicht verkündigt zu werden brauche. Man hat wohl gesagt, daß Luther in der That mit seiner Predigt

vom Glauben zu weit gegangen sei, daß er zu einseitig das Evangelium hervorgehoben habe, daß die Gegner der Reformation so ganz Unrecht doch eigentlich nicht gehabt hätten mit ihrer Behauptung, die Menschen würden durch Luthers Lehre sicher und träge gemacht, sie hätten diese bequeme Lehre mit Freuden angenommen, um sich von allen Werken und Diensten und Bußübungen zu entbinden, Luther habe überhaupt viel zu sehr die große Menge außer Acht gelassen, für welche das Gesetz und die Verkündigung der Strafen Gottes ein sehr nothwendiges und heilsames Zuchtmittel sei, für welche ein „Moses mit Hörnern" hoch nöthig sei. So weltverständig solche Reden klingen, so sind sie doch völlig unzutreffend und unwahr. So wenig wie der Apostel Paulus, Luthers großes Vorbild, seine Lehre vom rechtfertigenden Glauben widerrief, als Menschen kamen, die sie zum Deckel ihrer Bosheit machen wollten, sondern ganz einfach von diesen Gottlosen sagte: „Welcher Verdammniß ist ganz recht" (Röm. 3, 8), so wenig hatte auch Luther Ursache, seine Lehre von dem allein rechtfertigenden Glauben als eine unpraktische zu widerrufen, als eine gesetzwidrige Richtung sie als Schild ihrer Unbußfertigkeit gebrauchen wollte. Ist die wahre Gesetzeserfüllung nur möglich durch den Glauben und zwar ganz allein durch ihn, wie kann und darf dann außer und neben dem Glauben noch eine besondere gesetzliche Ordnung zur Ergänzung und Vervollständigung desselben aufgerichtet und geltend gemacht werden? — Melanchthon freilich erschrak, als er bei der Kirchenvisitation 1527 sah, daß die Predigt vom Glauben, der Gnade und der Vergebung der Sünden gemißbraucht ward zum frechen Sündendienst, zu willkürlicher Mißachtung des göttlichen Gesetzes, und hielt es daher in seinen Visitationsartikeln für das Nöthigste, die Pfarrer über die Unerläßlichkeit der Vermahnung zur Buße, durch Vorhaltung des göttlichen Gesetzes, Zornes und Gerichtes und über das rechte Verhältniß der Buße zum Glauben zu belehren. Dadurch konnte wenigstens der Schein entstehen, als widerrufe er die frühere Lehre. Im Gegensatz zu dieser schwankenden Haltung Melanchthons, die den Nomismus begünstigte, suchte sich nun eine antinomistische

Richtung geltend zu machen, die an Agricola einen Vertreter fand, die mit der Behauptung hervortrat, die Buße solle nicht gelehrt werden aus den zehn Geboten Gottes, oder einigem Gesetz Mosis, sondern aus dem Leiden und Sterben des Sohnes Gottes durch das Evangelium. Es kam nun darauf an, daß zwischen jenem Nomismus und diesem Antinomismus die rechte Mitte eingehalten werde. Es bleibt Luthers großes Verdienst, daß er bei seinem entschiedenen Gegensatz gegen allen und jeden unevangelischen Nomismus, dennoch den Antinomismus energisch abgewiesen und so das Schiff der Kirche zwischen jener Scylla und dieser Charybdis sicher, als ein kundiger Steuermann, hindurchgelenkt hat. So entschieden und zuversichtlich auch Luther daran festhielt, daß der Glaube und zwar ganz allein der Glaube ohne alle und jede gesetzliche Beimischung die wahrhafte Erfüllung des Gesetzes zu wirken vermöge, so verkannte er dabei doch nicht, daß das Gesetz durch die lebendige Erkenntniß der Sünde, durch die Reue und Buße, die es wirke, den Glauben vorbereiten müsse. „Die ganze Schrift lehret," sagt er in seiner ersten Disputation wider die Antinomer (vom Jahre 1538), „daß man die Buße aus dem Gesetze anfangen solle, welches denn auch die Ordnung dieser ganzen Sachen selbst, und die Erfahrung genugsam ausweisen. Luther zeigt hier an den Exempeln Adams, Davids, des Apostels Paulus, daß, wie Sünde und Tod in menschlicher Natur eher sind, denn Gerechtigkeit und Leben, also auch Sünde und Tod erst angezeiget werden müsse durch's Gesetz, ehe durch's Wort der Gnade und des Trostes, welches ist das Evangelium, Gerechtigkeit und Leben verkündigt und mitgetheilt werden könne. Er hält daran fest, wie er in seiner vierten Disputation wider die Antinomer sagt, daß man sich vor der Papisten Lehre von der Buße hüten müsse, als vor der Hölle und dem Teufel selbst, aber er sagt auch: Vielmehr noch solle man sich hüten vor der Gesetzstürmer Lehre, die gar keine Buße in der Kirche lassen. Er zeigt aber auch hier, wie die Lehre vom Gesetz in ihrer ganzen Schärfe mit der evangelischen Lehre vom Glauben und seiner ausschließlich

rechtfertigenden Kraft ganz vortrefflich zusammenstimmen. „Paulus“, sagt er, „beweiset gewaltiglich, daß alle Menschen Sünder sind (welches des Gesetzes Amt ist), eben dadurch, daß er lehret, daß sie allein durch Christum gerecht werden müssen. Nun ist aber der, so noch gerecht werden soll, ja ein Sünder, und noch nicht gerecht, und wird allein durch das Gesetz überwiesen, daß er ein Sünder sei. Ohne Gesetz soll überall in Paulo verstanden werden, wie es Augustinus recht deutet, ohne Hülfe oder Zuthun des Gesetzes, welchem Verstand wir allezeit gefolgt haben. Denn das Gesetz hilft Nichts dazu, daß es erfüllt werde, sondern es erfordert von uns, daß wir's erfüllen sollen. Und fordert's so streng, und mit solchem Ernst, daß es, wie auch Christus zeuget, ein unnützes Wort nicht ungestraft lassen will. Und wie der Herr abermals zeuget, soll nicht der kleinste Buchstabe noch ein Titel vom Gesetz zergehen, bis es Alles geschehe. Summa, es muß die Schuld so genau bezahlt werden, daß auch der geringste Heller daran nicht fehlen muß, wo Christus nicht wider diesen gestrengen Mahner, das Gesetz, gestellt würde. Die Gnade und Vergebung der Sünden machen die Leute nicht sicher von der Sünde, Tod und Gesetz, als ob dieselben forthin nichts mehr seien, sondern machen sie vielmehr fleißig und sorgfältig, daß sie durch Christum, ihren Seligmacher, sie täglich überwinden. Denn das Gesetz ist nicht daher bei uns, daß es unsere Noth also erfordere, sondern ist mit der That und wirklich bei uns, ohne und wider unsern Willen, zuvor und ehe wir gerecht werden, im Anfang, Mittel und nach der Rechtfertigung. Denn es will, von Anfang der Sünde, durch Adam begangen, gelehrt, erkannt sein und herrschen, bis es durch Christum, den rechten Siegmann, erfüllt werde. Der Glaube an Christum aber macht allein gerecht, er allein erfüllt das Gesetz, er allein thut gute Werke ohne Gesetz. Denn er (der Glaube) allein empfängt Vergebung der Sünden, und thut willig, ohne allen Zwang, gute Werke durch die Liebe. Wahr ist's, daß nach der Justification gute Werke willig folgen ohne Gesetz, d. h. ohne Hülfe oder Zwang des

Gesetzes. Summa, das Gesetz ist nicht nütze, noch vonnöthen zur Gerechtigkeit, noch zu einigen guten Werken, vielweniger zur Seligkeit. Sondern umgekehrt. Gerechtigkeit, gute Werke und Seligkeit sind nöthig zur Erfüllung des Gesetzes. Denn Christus ist gekommen zu suchen und selig zu machen, das verloren war, und Alles wieder zu bringen, wie St. Petrus Actor. 3 spricht. Derhalben wird das Gesetz durch Christum nicht aufgehoben, sondern wieder aufgerichtet, auf daß Adam also werde, wie er gewesen ist, ja viel besser." Man sieht hieraus, wie grundfalsch die Ansicht derer ist, die da meinen, Luther sei in der spätern Periode seines Lebens (etwa seit den Bauernkriegen oder schon seit seinem Aufenthalt auf der Wartburg) ein andrer geworden, als in der frühern Zeit, er habe nämlich in der spätern Zeit gegenüber den falschen Freiheitsgelüsten, die ihm in so mannigfacher Gestalt entgegentraten, seinen ursprünglichen freien Standpunkt mehr und mehr aufgegeben und einen mehr gesetzlichen Standpunkt an seine Stelle treten lassen, so daß also die Sache so zu stehn kommt, daß Luther in der letzten Periode seines Lebens erst wieder gut gemacht habe, was er in der ersten schlecht gemacht. Diese jämmerliche Auffassung des Reformationswerks wird durch jeden Blick in Luthers spätere Schriften vollkommen widerlegt. Luther war fürwahr kein Rohr, das der Wind hin und her wehet, sondern ein Felsenmann, der einmal durch das Evangelium befreit von dem Joch des Gesetzes, seinen Nacken nicht wieder gebeugt hat unter dieses knechtische Joch. Nicht einen falschen gesetzlichen Objectivismus, den man heut zu Tage vielfach für lutherisch ausgibt, obgleich er das grade Gegentheil ist, hat er dem falschen Subjectivismus der Irrgeister, die seine Lehre mißbrauchten, entgegengestellt, sondern die wahre Objectivität des göttlichen Worts, der schriftgemäßen göttlichen Lehre, die nicht wider die subjective Freiheit des Glaubens ist, sondern vielmehr ihre Quelle und Norm bildet, also die wahre Subjectivität nicht aus-, sondern einschließt. Nicht um anstatt der christlichen Freiheit ein gesetzliches Kirchenthum aufzurichten, hat Luther den Schwarmgeistern

die Autorität des göttlichen Worts entgegengehalten, und den Buchstaben der heiligen Schrift mit unbeugsamer Festigkeit vertheidigt, sondern grade, um durch diese Autorität das göttliche Recht der christlichen Freiheit gegen Willkür sicher zu stellen, durch Gottes unantastbares Wort die Freiheit zu wahren, zu schirmen und zu schützen. Luthers klarer Blick erkannte, daß die Freiheit der Gewissen, die die Schwarmgeister zu ihrem Feldgeschrei wählten und die Gewissensknechtschaft des Papstthums nur äußerlich entgegengesetzt, im tiefsten Grunde aber innig verwachsen, daß dies zwei Extreme seien, die sich berühren. Treffend vergleicht er daher einmal das Papstthum und die Schwarmgeister mit zwei Füchsen, die mit den Köpfen zusammenstießen, mit den Schwänzen aber zusammengebunden seien. Wenn das Papstthum die Gewissen knechtete, so konnte es dies nur durch falsche Freiheit, nachdem es nämlich sich selbst zuvor freigemacht von Gottes Wort und anstatt Gottes Wort Menschensatzungen aufgerichtet hatte; wenn aber die Schwarmgeister die Gewissen freimachten, so thaten sie dies nur, um an die Stelle der Abhängigkeit von Gottes Wort die Abhängigkeit von ihren willkürlichen Menschensatzungen zu setzen. Luther stand inmitten jener in falscher Freiheit willkürlichen Knechtschaft und dieser knechtischen Freiheit, wie ein Fels im Meer, unbeweglich da als eine Zeuge der wahren Freiheit, die sich nicht beugt und gefangen gibt unter willkürliche Menschensatzungen, sondern allein unter Gottes Wort, die außer diesem Wort keine Freiheit kennt und darum von diesem Wort sich keinen Titel nehmen läßt. Darum hat Luther die Liebe in den Abgrund der Hölle verflucht, die außer diesem Wort und wider dieses Wort freies Spiel treiben will und so eifrig darüber gewacht, daß der klare Himmel des göttlichen Worts, von dem der helle Sonnenglanz der christlichen Freiheit herabscheint, auch nicht durch ein Wölkchen der Irrlehre getrübt werde. Luther wußte sich frei im Glauben an Christum, weil er gebunden war an Gottes Wort, das diese Glaubensfreiheit allein bezeugt und darbeut, und er wußte sich gebunden an Gottes Wort, weil er der Freiheit des Glaubens theilhaftig geworden war durch dasselbige. So ist Luther

ein Gefreiter und Gebundener Christi gewesen und darin ist er ein leuchtendes Vorbild der gesammten evangelisch-lutherischen Kirche, die, wie ihr großer Reformator, frei sein und bleiben soll von allen Menschensatzungen, und darum gebunden an Gottes Wort, eine Gefreite und Gebundene Christi.

6. Neben Luther steht Melanchthon, gleichsam als das weibliche Prinzip der Reformation, neben dem männlichen Prinzip, Luthers tiefsinnige, schöpferische Kraft und prophetischen Feuereifer mäßigend und mildernd durch den stillen sanften Geist Johanneischer Liebe und besonnene, wissenschaftliche Forschung.*) Wie unter den Aposteln sich Paulus und Johannes zu einander verhalten, so verhalten sich unter den Reformatoren Luther und Melanchthon. Luther ist der Zeuge der Glaubensfreiheit, Melanchthon der Vertreter des aus dem Glauben entspringenden, im Glauben wurzelnden Liebesgehorsams. Luthers schöpferischer Geist war dazu berufen, den Mittelpunkt und die Triebkraft des christlichen Lebens, den rechtfertigenden, von den kirchlichen Menschensatzungen befreienden Glauben, in der Kirche auf's Neue zur Geltung zu bringen, dem Glauben durch Dornen und Hecken und Sümpfe die Bahn zu brechen als der grobe Waldrechter, wie er sich selbst nennt, Melanchthons classisch gebildeter Geist war dazu berufen, Luthers Saat säuberlich und stille zu hegen und zu pflegen, zu entfalten und zur Reife zu bringen, das unmittelbare, in heroischen Thaten hervortretende Glaubensleben wissenschaftlich zu vermitteln in dem Geiste der Mäßigung und der Milde. Diese ethische Grundrichtung Melanchthons ist gewiß für die Entwicklung des Reformationswerks von unberechenbarem Segen gewesen. Wie es für die allseitige Entwicklung der apostolischen Kirche von großer Bedeutung war, daß neben Paulus ein Johannes stand, so war es gewiß für die Vollendung der Reformation von hoher Bedeutung, daß Luthers Glaubensenergie in

*) Vgl. Galle, Versuch einer Charakteristik Melanchthons als Theologen.

einem schönen Freundschaftsbunde mit Melanchthons Mäßigung und Milde sich paarte. Die lebenskräftige Freiheit des christlichen Glaubens, das ethische Prinzip der evangelischen Kirche, das Luther mit seinem Welt überwindenden Muthe zu Worms vor Kaiser und Reich begründet hat, hat Melanchthon bekenntnißmäßig entwickelt und dargestellt in der Augsburgischen Confession, dem Augapfel der evangelischen Kirche, und ihrer nicht minder herrlichen Apologie, zwei Bekenntnißschriften, die die evangelische Kirche als ihr theuerstes Kleinod zu wahren verpflichtet ist gegenüber aller falschen römischen und romanisirenden Kirchlichkeit. Nicht bloß einen bekenntnißmäßigen, sondern auch einen spezifisch wissenschaftlichen Ausdruck hat Melanchthon dem neu erwachten Geiste christlicher Freiheit gegeben in seinen locis theologicis und daneben zugleich den Versuch gemacht, im freien Anschluß an Aristoteles eine christlich-philosophische Sittenlehre zu entwerfen. Melanchthons ethische Grundgedanken treffen in ihrer ursprünglichen Gestalt, wie sie in der ersten Ausgabe seiner loci vom Jahre 1521 vorliegt, durchaus mit denen seines großen Vorkämpfers und Freundes Luther zusammen. Die darin angestellten ethischen Untersuchungen über Sünde und Freiheit, über göttliche, natürliche und menschliche Gesetze, über den Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium, zwischen Geboten und Rathschlägen, über Glauben und Werke, über bürgerliche Ordnung und Ehe, über menschliche Ceremonien in der Kirche u. s. w. sind von demselben Geiste getragen, der Luthern beseelte, von einem Geiste, der sich losgemacht hat von den Fesseln der Theologie der Rhetorik und den unmittelbaren praktischen Bedürfnissen des kirchlichen Lebens sich zugewandt hat. Melanchthon vermochte aber nicht die feste Haltung zu behaupten, die Luthers starker Charakter bis an das Ende seines Lebens eingenommen hat, er war von Anfang an weniger selbstständig, als Luther, er hatte sich von vorn herein mit seinem schüchternen Gemüth, wie eine zarte Epheuranke, um diese mächtige Rieseneiche angeklammert und war daher mannigfachen Schwankun-

gen ausgesetzt, wenn er seine Ueberzeugungen selbstständig und unabhängig von Luther zu entwickeln unternahm. In seiner Ethik zeigt sich Melanchthons Schwäche namentlich in seiner Annahme einer Mitwirkung des Menschen bei der Gnade, in dem, was man als seinen Synergismus bezeichnet und mit Recht getadelt hat. Diese Ansicht findet sich andeutungsweise in der neuen Ausgabe seiner loci vom Jahre 1535, genauer entwickelt, sodann in der Ausgabe von 1543 und besonders in der nach Luthers Tod besorgten Ausgabe von 1548. Melanchthon bestimmt hier den freien Willen als die facultas se applicandi ad gratiam, womit allerdings die gänzliche Verderbniß der menschlichen Natur unvereinbar und ein verdienstliches Mitwirken des Menschen zu seiner Bekehrung als sittlich berechtigt anerkannt ist. Demgemäß hatte auch Melanchthon in dem Leipziger Interim (1548) das Schibboleth der lutherischen Reformation, das sola fide, mit tadelnswerther Nachgiebigkeit umgangen, so daß auf dieser schwankenden Grundlage denn auch die katholischen Gebräuche und Ceremonien fast ausnahmslos als Adiaphora oder Mitteldinge angesehen werden konnten. Die concordia, die Melanchthon mit solchen falschen Conzessionen an den gegnerischen Standpunkt herbeizuführen meinte, mußte sich natürlich als eine concordia discors bald genug erweisen, die falschen Unionsbestrebungen führten nur zu ärgern Streitigkeiten. Aus Melanchthons Synergismus ging unmittelbar der heftige synergistische Streit hervor, im Gegensatz zu jenem Synergismus entwickelte sich des Flacius manichäische Erbsündenlehre. Im Zusammenhange mit dem Melanchthonschen Synergismus stellte Major den Satz auf, daß die guten Werke nothwendig zur Seligkeit seien, und diesem Satze wiederum stellte dann Amsdorf die gleichfalls anstößige These entgegen, daß die guten Werke schädlich zur Seligkeit seien, welche beiden Gegensätze den Gegenstand des sogenannten majoristischen Streites bildeten. Daneben wurden in den adiaphoristischen Streit die katholisirenden Consequenzen des Melanchthonschen Synergismus auf den Gebieten der Verfassung und des Cultus der Kirche theils vertheidigt,

theils bekämpft. Die Concordienformel hat durch ihre entschiedene Verwerfung des Synergismus wesentlich dazu beigetragen, eine concordia concors im Geiste Luthers in der Kirche wieder zu begründen, obgleich sie freilich ohne ihre Schuld und mit größtem Unrecht als concordia discors verschrieen ist und verschrieen wird bis auf diesen Tag. Doch „tadeln — sagt das Sprüchwort — ist leichter, als besser machen".

7. Der lutherischen Entwicklung, die in der Concordienformel ihren ächt-reformatorischen Abschluß gefunden hat, geht eine pseudoreformatorische Entwicklung zur Seite, die Entwicklung der reformirten Kirche, die durch Zwingli begründet, durch Calvin zur Vollendung gebracht ist. „Ihr habt einen andern Geist, denn wir." Dieses Wort, das Luther auf dem Religionsgespräch zu Marburg Zwingli zurief, als dieser zu ihm herantrat und ihm die Hand zum Frieden bot, bezeichnet den radicalen, bis auf diesen Tag ungelösten, am allerwenigsten durch die sogenannte „Union" wahrhaft überwundenen Gegensatz lutherischen und reformirten Wesens. Zwinglis platt rationalistischer und Luthers durch und durch vom Glauben erfüllter und durchdrungener Geist sind zwei Sinnesweisen, die sich nun einmal nicht vermitteln lassen. Aber auch Calvins durch tiefere Speculation über Zwingli sich erhebender Geist steht dem in der unmittelbaren Glaubenserfahrung lebenden und webenden Geiste Luthers prinzipiell gegenüber. Calvin hat in seinem wissenschaftlichen Lehrbuch (institutio religionis christianae) die christliche Sittlichkeit im Unterschiede von der philosophischen darzustellen gesucht.*) Er sucht den Unterschied mit Recht darin, daß, während die philosophische Sittenlehre innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft sich bewegt, die christliche Sittenlehre auf dem Boden der durch die Erlösung gestifteten Gottesgemeinschaft steht, aus der Liebe zu Gott und zu dem Erlöser sich entwickelt. Allein

*) Instit. Lib. III, c. 6—10.

die Voraussetzung der Calvinischen Sittenlehre ist selbst eine philosophische, und zwar eine solche, die die freie Entfaltung des christlichen Lebens aus der Liebe zu Gott und zu dem Erlöser aufhebt. Diese Voraussetzung ist nämlich die Calvinische Prädestinationslehre, wonach Gott die Menschen von Ewigkeit her, den einen Theil zur Frömmigkeit und Seligkeit, den andern Theil zur Gottlosigkeit und Verdammniß bestimmt hat durch „absolutes Decret", ohne dabei auf das vorhergesehene Handeln der Menschen Rücksicht zu nehmen. Es ist nicht der lebendige Glaube, der dieser Lehrentwicklung zu Grunde liegt, sondern ein abstracter, philosophischer Gedanke, der Alles aus göttlicher Nothwendigkeit abzuleiten und zu begreifen sucht, und sich nicht scheut, der logischen Consequenz die christliche Heilsordnung und Glaubenserfahrung aufzuopfern. Eine abstracte Verherrlichung Gottes durch die Seligkeit der Frommen und die Verdammniß der Gottlosen bildet das logische Ziel dieser alles sittliche Leben vernichtenden Denkbewegung. Nur im Lichte dieser Prädestinationslehre kann die vollkommene Selbstverläugnung, die unbedingte Hingabe an Gott richtig verstanden werden, die Calvin als das Wesen der christlichen Lebensgerechtigkeit bezeichnet. Wird als oberstes Prinzip ein absolutes Abhängigkeitsverhältniß des creatürlichen Wesens und Lebens von dem göttlichen Sein gesetzt, so folgt daraus mit innerer Nothwendigkeit, daß jenes seine Bestimmung nur erfüllt, wenn es sich selbst aufgibt und übergeht in dieses. Nur von jenem obersten Prinzip aus versteht man ethische Sätze, wie die: Nostri non sumus, ergo ne vel ratio nostra vel voluntas in consiliis nostris factisque dominetur. Nostri non sumus, ergo ne statuamus nobis hunc finem, ut quaeramus, quod nobis secundum carnem expediat. Nostri non sumus: ergo, quoad licet, obliviscamur nos metipsos ac nostra omnia. Rursum, dei sumus: illi ergo vivamus ac moriamur (Rom. 14, 8). Dei sumus: cunctis ergo nostris actionibus praesideat sapientia ejus et voluntas. Dei sumus: ad illum igitur, tamquam solum legitimum finem, contendant omnes vitae nostrae

partes, etc.[1]) So eifrig Calvin auch bemüht ist, sein ethisches Material in innige Beziehung mit der Schrift zu setzen, so kann ihm dies doch nie vollkommen gelingen, weil seine falsche Prädestinationslehre, die er freilich auch für schriftgemäß hält und als solche zu erweisen sucht, ihn daran hindert. Calvin sucht allerdings die Unverträglichkeit seiner Prädestinationslehre mit der Sittenlehre mit allen Mitteln seines Scharfsinns zu widerlegen.[2]) Er sucht geltend zu machen, die Schrift führe die Prädestination nicht deswegen an, daß wir daraus Anlaß zur Verwegenheit nehmen sollten, sondern vielmehr deshalb, daß wir in tiefer Demuth vor Gottes Gericht erzittern und seine Barmherzigkeit anbeten lernten. Der Zweck der Erwählung sei ja nach der Lehre des Paulus unsere Heiligung, so könne sie also kein Vorwand der Trägheit für uns werden. Wenn man sage, die von Gott Verworfenen würden ja doch vergeblich durch Gerechtigkeit des Lebens Gott zu gefallen suchen, so sei dies eine Lüge, da diese Gerechtigkeit erst aus der Erwählung entstehe, und die Verworfenen, wie sie Gefäße, zur Unehre gebildet seien, forderten auch durch beständige Sünden Gottes Zorn wider sich heraus und bestätigten durch ihren Wandel augenscheinlich den über sie verhängten Rathschluß. Die Ermahnungen zum Guten würden durch die Prädestinationslehre nicht zwecklos, Paulus, der laute Verkündiger der Gnadenwahl, sei doch zugleich der eifrigste Sittenlehrer. Wir seien in Christo geschaffen zu guten Werken, zu welchen uns Gott zuvorbereitet hat, daß wir darinnen wandeln sollen. Die Predigt der göttlichen Gebote solle also ihren Gang haben, damit diejenigen, welche ihnen gehorchen, sich dessen nicht als ihres Eigenen, sondern nur des Herrn rühmen möchten. Man wird sich aber nicht verbergen können, daß dieses ganze Räsonnement nur Sophistik ist. Die Prädestinationslehre kann, consequent angewandt, den Menschen nur dazu führen, an seiner sittlichen Bestimmung zu verzweifeln, oder sich leichtfertig über sie hinwegzusetzen,

---

[1]) Instit. III, 7. — [2]) Instit. III, 23.

auf jeden Fall muß sie dazu dienen, den Menschen an seiner sittlichen Lebensaufgabe irre zu machen. Wenn nun dennoch Calvin eine so strenge Moral aufstellt, so scheint dies bei oberflächlicher Betrachtung diese Befürchtung nicht zu rechtfertigen, indessen, tiefer angesehn, hängt die gesetzliche Strenge der Calvinischen Moral mit seiner Prädestinationslehre genau zusammen und entkräftet jenes sittliche Bedenken durchaus nicht, sondern bestätigt es nur. Weil nämlich das Prinzip der Calvinischen Lehre nicht der lebendige Glaube, sondern das starre absolute Decret ist, so fehlt eben damit die lebendige Triebkraft des sittlichen Lebens, die eben nur der rechtfertigende Glaube sein kann, und nichts Anderes; soll nun ein sittliches Streben dennoch erweckt und befördert werden, so kann dies nur durch gesetzliche Strenge erreicht und so auf gesetzlichem Wege erzwungen werden, was vielmehr aus dem evangelischen Glauben frei und ungezwungen hervorwachsen sollte, wie die Frucht aus der Lebenskraft des Baums hervorwächst. Nicht die christliche Freiheit, sondern nur eine starre Gesetzlichkeit bildet das praktische Correlat des starren Prädestinationsdogmas. Die Strenge, mit der Calvin in Genf bekanntlich die Kirchenzucht handhabte und alle libertinistischen Ausschweifungen unerbittlich bekämpfte, stimmt somit ganz mit seiner strengen Prädestinationslehre überein. Wie Luther, weil er in dem Glauben Alles hatte, nun den Glauben getrost sich frei entwickeln und ausbilden lassen konnte in den äußern Verhältnissen des Lebens, so mußte dagegen Calvin, dessen Prädestinationslehre die freie Entwicklung des Glaubens erstickte, durch eine streng gesetzliche Lebensordnung die Sittlichkeit zu befördern suchen. Es steht damit wiederum nicht im Widerspruch, daß Calvin grade den Glauben mit solcher Energie aufrecht zu erhalten suchte, daß er sogar die Hinrichtung des Servet betrieb und vertheidigte. Vielmehr zeigt sich darin wieder nur die äußerlich gesetzliche Art, mit der Calvin eine unzweifelhaft verderbliche Ketzerei bekämpfte, denn nicht Feuer und Schwert, sondern evangelischer Geist und Glaube sind die rechten Waffen wider die Ketzer. Calvins Glaube hat nicht die

evangelische Art Luthers an sich, er trifft bei allem Gegensatz gegen das Papstthum doch am Ende mit dem gesetzlichen Wesen desselben zusammen, macht das Christenthum zu einer nova lex und die Kirche zu einer gesetzlichen Theokratie, und schlägt somit, vom Subjectivismus ausgehend, endlich um in gesetzlichen Objectivismus. Die wahre Reformation kann die Subjectivität des Glaubens sich frei entwickeln lassen und bedarf zu ihrer Ergänzung keiner Gesetzlichkeit, sie richtet das Gesetz nicht auf durch besondere Formen und Ordnungen, sondern durch den Glauben selbst, der aus eigner Kraft diese Formen und Ordnungen naturgemäß aus sich hervorbringt. Durch jene im gesetzlichen Sinne gehandhabten Formen und Ordnungen entsteht eine mechanische, erzwungene Sittlichkeit, durch die sich selbst frei entfaltende Kraft des evangelischen Glaubens aber entsteht ein wahrhafter, gesunder und wohlgegliederter Organismus des sittlichen Lebens, der an Herz und Haupt, an Hand und Fuß wohl geschickt ist, Gottes Werke zu treiben. „Allhier merkt man", sagt Luther (in dem ersten der acht Sermone wider die Wittenberger Bilderstürmer), daß ihr den Geist nicht habt, wiewohl ihr ein hoch Erkenntniß der Schrift habt. Merkt die beiden Stücke: Müssen sein und frei sein. Denn muß sein ist das, was die Nothdurft fordert, und muß unbeweglich bestehen, als da ist der Glaube, den laß ich mir nicht nehmen, sondern muß den allezeit in meinem Herzen haben, und vor Jedermann frei bekennen. Frei sein aber ist das, welches ich frei habe, und mag es gebrauchen oder lassen, also doch, daß mein Bruder den Nutz, und nicht ich, davon habe, und nun macht mir nicht aus dem frei sein ein muß sein, wie ihr gethan habt, auf daß ihr nicht für diejenigen, so ihr durch eure lieblose Freiheit verleitet habt, Rechenschaft müßt geben." — In Calvins Geiste ist die reformirte Ethik zu einer besondern Wissenschaft ausgebildet von dem gelehrten Theologen Danäus (Ethica christiana 1577). Unter den spätern reformirten Ethikern muß Amyraldus ausgezeichnet werden, nicht bloß um der eigenthümlichen formellen Behandlung willen, die er in seiner Sitten-

lehre zur Anwendung bringt (er unterscheidet nämlich in geschichtlicher Betrachtungsweise den Stand der reinen, unschuldigen Natur und den Stand nach dem Verlust der Unschuld, und in diesem letztern Stande unterscheidet er Heidenthum, Judenthum und Christenthum, als verschiedene Formen des sittlichen Lebens), — sondern auch deshalb ist Amyraldus bemerkenswerth, weil er den strengen Calvinismus zu mildern gesucht hat.*)

8. Der pseudoreformatorischen Entwicklung der reformirten Kirche schließt sich die geistesverwandte Richtung der Sekten an. Das Prinzip der Sekten ist die schwarmgeistische Freiheit, die, sich losmachend von der objectiven Autorität des göttlichen Worts, ihre Willkür zur Autorität erhebt, keine objective Norm als Glaubens- und Lebensgesetz über sich anerkennen, sondern sich selbst ein Gesetz sein will. Es ist also die ethische Richtung der Sekten ein spiritualistischer Antinomismus, der, auch wenn er in nomistische Formen sich kleidet, dennoch, weil diese nomistischen Formen eben nicht die göttlich geordneten, sondern willkürlich gemachte sind im Widerspruch mit der Autorität des göttlichen Gesetzes befangen bleibt. In den Wiedertäufern tritt diese antinomistische Richtung offen hervor. Die Wiedertäufer wollten eine freie Christengemeinde begründen, eine aus lauter frommen und heiligen Menschen bestehende Gemeinde, in der Freiheit und Gleichheit herrschen sollte: in dieser Gemeinde sollte Gütergemeinschaft sein, kein Eid geschworen, der Krieg und der Soldatenstand vermieden werden, es sollten in ihr auch keine besondern Lehrer und Kirchendiener sein, weil eben der Geist über alle ihre Glieder ausgegossen sei. Daß aber diese geistliche Freiheit der Wiedertäufer Nichts war, als schwarmgeistische Willkür, zeigt sich darin, daß sie das kirchliche Institut der Kindertaufe aus nichtigen Gründen verwarfen und die göttlich geordneten Obrigkeiten nicht anerkannten, weil sie in fleischlicher Selbst-

---

*) Vrgl. über die Geschichte der ältern reformirten Moral, Schweizer in den Stud. u. Krit. 1850, 1. 2. 3.

überhebung derselben als Geistesmenschen nicht mehr zu bedürfen wähnten. Es war ein Zerrbild der apostolischen Kirche, das die Wiedertäufer in willkürlicher Lossagung von dem geschichtlichen Organismus der Kirche zu verwirklichen suchten. — Derselbe Geist einer zuchtlosen, willkürlichen Freiheit beherrscht die Socinianer, welche unter dem Deckmantel eines angenommenen biblischen Sprachgebrauchs ihren tiefen innern Widerspruch gegen Gottes heiligen Geist und heiliges Wort zu verdecken und zu verstecken suchten. Es fehlt den Socinianern der wahre Glaubensgrund, auf dem allein die wahre christliche Freiheit ihr Lebensgebäude erbauen kann. Ist der Mensch nicht von Natur unter der Macht der Erbsünde, sondern leidet er nur an einem Erbübel, einer angeerbten Neigung zum Bösen, die keine Verschuldung in sich schließt, wie die Socinianer lehren, so bedarf es keiner göttlichen Befreiungsthat, um dem Menschen eine Freiheit wieder zu geben, die er größtentheils noch unverkümmert besitzt. Die Menschheit bedarf zu ihrer Erlösung keines Gottmenschen, sondern nur eines Menschen, der als göttlicher Gesandter eine reinere Sittenlehre der Welt verkündigt und durch sein Leben bestätigt und so durch Lehre und Leben der Welt den Weg zur Besserung zeigt. Diese Besserung geht also nicht von dem rechtfertigenden Glauben aus, sondern sie kommt zu Stande durch die Werke. Wenn die Socinianer auch von dem rechtfertigenden Glauben reden, so ist dies doch nur Rhetorik, denn ihrem Glauben fehlt eben der objective Grund, der stellvertretende Versöhnungstod Christi, den sie läugnen, weil nämlich Gott eines solchen zur Vergebung der Sünden nicht bedürfe. Der Glaube besteht demnach auch nicht in der Ergreifung des Verdienstes Christi, sondern in dem Gehorsam gegen seine Gebote. Wo aber der göttliche Erlöser und das göttliche Erlösungswerk willkürlich entstellt und verkehrt ist, da kann natürlich auch nicht aus der Gotteskraft der Erlösung sich ein wahrhaft christliches Leben entwickeln, da kann von wahrer christlicher Freiheit nicht die Rede sein. — Während die Socinianer das christliche Leben willkürlich von Christo als äußerm Gesetzgeber ableiten, suchen die Quäker dasselbe

nicht minder willkürlich abzuleiten von Christo, als einem innern Lebensprinzip, das sie als inneres Wort bezeichnen. Sie läugnen zwar nicht den äußern Christus, sie läugnen nicht, daß Christus für uns gestorben ist, aber sie legen doch die erlösende Macht nicht sowohl dem Christus für uns, als dem Christus in uns bei. Dasselbe ewige Wort, das von Anfang bei Gott war und in Christo Fleisch geworden ist, und das auch in der heiligen Schrift redet, redet noch fort und fort in unserm Herzen, dies ist das innere Wort, das die alleinige Quelle und Richtschnur der Wahrheit bildet, wonach wir auch die Schrift zu prüfen haben. Diesem spiritualistischen Prinzip gemäß verwerfen die Quäker nun praktisch jede Aeußerlichkeit im Gottesdienst als falsche Gebundenheit. Sie sagen: Aller wahre und angenehme Gottesdienst wird einzig und allein durch die innerliche und unmittelbare Bewegung und Neigung des Geistes vollbracht, welche weder an Oerter, noch Zeiten, noch Personen gebunden ist. Die Quäker verkennen durchaus, daß die Freiheit des Glaubens nur in der Gebundenheit an Wort und Sacrament sich entfalten kann, und in dieser Gebundenheit, die allerdings eine freie ist, auch naturgemäß kirchliche Formen und Ordnungen schafft, einen sichtbaren kirchlichen Organismus, eine Leiblichkeit der Kirche erzeugt, ohne damit selbst zur Form und Ordnung zu werden. Für die Quäker gibt es keine sichtbare Kirche mit festen Einrichtungen und Ordnungen, sie halten irriger Weise diese freien, innerlich nothwendigen Aeußerungen und Erscheinungsformen des Glaubens für gesetzliches, todtes, anstaltliches Wesen. Sie haben kein bestimmtes Bekenntniß, auch keinen eigenen Lehrstand; sie meinen, der Geist Gottes brauche keine gelehrte Leute, und wer es von ihm empfangen habe, solle es umsonst geben, besoldete Priester sind ihnen daher ein Gräuel, wiewohl sie in neuester Zeit doch wenigstens Reiseprediger angestellt haben. Es gibt auch keine eigentlichen Kirchengebäude bei ihnen, in einfachen Sälen kommen sie zusammen und warten in stiller Andacht auf das Kommen des heiligen Geistes. Auch von der äußern sacramentlichen Gemeinschaft haben sie, als von einem falschen ge-

setzlichen Zwang, sich losgesagt. Sie meinen, die äußern Zeichen habe Christus nur für die Schwachen geordnet, die Geistestaufe und das innere Abendmahl, die innere Gemeinschaft der Seele mit dem ewigen Gotteswort (Logos) seien allein die rechten Sacramente. Diese schwarmgeistische Freiheit, die die Quäker in durch und durch krankhafter, verderblicher Ueberspannung den kirchlichen Ordnungen gegenüber geltend machen, äußern sie auch gegenüber den socialen Ordnungen des weltlichen Lebens, den geselligen Einrichtungen, Gebräuchen und Sitten. Sie verwerfen die Abgaben an die Obrigkeit, geben sie wenigstens nicht mit eigner Hand, obgleich sie sie geduldig sich nehmen lassen, verwerfen die Eidesleistung und den Kriegsdienst. Auch haben sie einen Abscheu vor den conventionellen Formen des gesellschaftlichen Lebens, machen die Mode nicht mit, sind gegen alle Titel und äußerlichen Ehrenbezeugungen, nehmen den Hut nicht ab, reden Jeden mit Du an u. s. w. Obgleich nun die Quäker im Handel und Wandel durch strenge Rechtlichkeit, ernste Gesinnung, Mildthätigkeit und Dienstfertigkeit sich auszeichnen, was Anerkennung verdient, so muß doch hevorgehoben werden, daß das Prinzip dieser Sekte ein grundverkehrtes ist, nämlich das Prinzip einer falschen, nicht geistlichen, sondern schwarmgeistischen Freiheit, die von der an Gottes Wort gebundenen, wahren evangelischen Freiheit himmelweit verschieden ist. Die wahre Freiheit ist nicht Zuchtlosigkeit, die, wie die Sekten beweisen, immer wieder mit einer falschen Gesetzlichkeit zusammenhängt, sie ist vielmehr, weil sie Freiheit in Gott, freie Liebesgemeinschaft mit Gott ist, auch zugleich innige Gebundenheit an Gottes Wort und alle göttlichen Ordnungen, ohne diese Gebundenheit vernichtet und zerstört sie sich selbst.

9. Gegen diese wahre geistliche Freiheit, die zugleich Gebundenheit an Gottes Wort und nur an Gottes Wort ist und sein will, und die das Prinzip der lutherischen Reformation bildet, hat die katholische Kirche entschieden protestirt in dem Geiste einer falschen Gesetzlichkeit, die nicht an die Autorität

des göttlichen Worts, sondern an die Autorität der Kirche gebunden sein will, die nicht Gottes unverbrüchliche Ordnung, sondern Menschensatzungen als Regel und Richtschnur anerkennt. Der öffentliche Ausdruck dieser falschen, durch und durch willkürlichen Gesetzlichkeit, die von dem allein seligmachenden Glauben an Gottes frei, gerecht und selig machendes Wort sich lossagt, um eine allein seligmachende Kirche an seine Stelle zu setzen, ist das Concilium zu Trient, ein Concilium, auf dem der willkürlichste Subjectivismus sich verschanzte hinter den Formen eines geistlosen und geisttödtenden Objectivismus, auf dem der heilige Geist der Freiheit durch die Willkür von Menschen, die sich für Vertreter der Kirche erklärten, getödtet ward mit dem Gesetzesbuchstaben einer angemaßten kirchlichen Autorität. Das Prinzip der Freiheit, die Rechtfertigung allein durch den Glauben, ohne des Gesetzes Werke, das Luther auf dem göttlichen Grunde der Paulinischen Lehre auf's Neue in seiner göttlichen Kraft geltend gemacht, bewiesen und bewährt hatte, wurde von diesem Concil förmlich und feierlich für nichtig erklärt und verdammt, und an seiner Stelle das Prinzip der Gesetzesgerechtigkeit mit einer bewußten Absichtlichkeit sanctionirt, wie dies von der katholischen Kirche des Mittelalters nie geschehen ist, damit wurde denn der Nerv aller kirchlichen Entwicklung abgeschnitten und eine Erneuerung des kirchlichen Lebens unmöglich gemacht. Hatte sich auf den großen Kirchenversammlungen vor der Reformation immer noch ein gewisser Geist der Freiheit, ein Rest evangelischer Gesinnung wenigstens in einigen bedeutenden Vertretern, geltend gemacht, so wurde auf dieser Kirchenversammlung nach der Reformation, im Gegensatz zur Reformation, die evangelische Freiheit des Glaubens förmlich zum Tode verurtheilt und somit das Lebensprinzip der Kirche für ein tödtliches Gift derselben erklärt. Das antichristliche, nicht blos unevangelische, sondern antievangelische Prinzip, das das Concilium zu Trient beherrschte, hat nicht blos einen schriftlichen Ausdruck gefunden in den Beschlüssen des Concils, die die dogmatische Grundlage der römisch-

katholischen Kirche bilden, sondern auch einen lebendigen Ausdruck in derjenigen Gesellschaft, die unter dem Namen Jesu den Geist Jesu zu tödten gesucht hat, und darum durchaus befähigt war, eine Stütze der falschen papistischen Kirche zu bilden. Wenn es irgend ein teuflisches Institut gibt in der Welt, so ist es der Jesuitenorden, der die ganze mittelalterliche Verkehrtheit mit bewußter Absichtlichkeit in sich aufgenommen und die Feindschaft gegen das evangelische Prinzip der geistlichen Freiheit, gegen die Seele der Reformation, zu einem satanischen System ausgebildet hat. Der Jesuitenorden ist ein förmliches antievangelisches Ritterthum, das unter der Maske der Heiligkeit die schändlichsten sittenverderblichsten Grundsätze verbreitet, die Kirche vergiftet, die Jugend verführt, den Beichtstuhl, diese Stätte der göttlichen heiligen Liebe, zu einem geheimen Cabinet ihrer Politik und die Wissenschaft, die das Organ des heiligen Geistes sein soll, zu einem Organ des Lügengeistes gemacht hat, so daß es von diesem Gottes Namen zu den schändlichsten Zwecken mißbrauchenden Orden recht eigentlich heißen kann: Gott oder Teufel gilt gleichviel. Die seelenmörderische Gesetzestyrannei der papistischen Kirche concentrirt sich in der innern Verfassung dieses Ordens. Die willkürliche geistliche Herrschsucht treibt in diesem Orden ihr gottloses Spiel und behandelt Menschenseelen, als wären sie Zahlen in einem Rechenexempel. Die Obern des Ordens haben die Aufgabe, den Zweck des Ordens, die Unterdrückung der geistlichen Freiheit, den einzelnen Gliedern förmlich zur heiligsten Gewissenssache zu machen und über dieselben zu diesem Zweck einen vollendeten Despotismus auszuüben. Sie müssen daher genau wissen, wozu sie Jeden brauchen können, müssen sich seiner Tauglichkeit, seiner jesuitischen Gesinnungstüchtigkeit auf alle Weise zu vergewissern suchen, und darum natürlich ihre Spione haben, um den Seelenzustand der Einzelnen auszukundschaften. Da nur Sklavenseelen hineinpassen in dieses Reich des geistlichen Despotismus, so kommt es natürlich darauf an, eine genaue Controlle darüber zu führen, wie tief unter dem Nullpunkt der Thermometerstand der Freiheit in den einzelnen Seelen steht, je tiefer,

natürlich, desto besser. Nur durch solche despotische Disciplin konnten denn Rüstzeuge der Lüge gebildet werden, die tauglich waren, die ganze Moral zu einem Gewebe der Sophistik zu machen und so eine neue Tradition in der Moraltheologie zu begründen. Die alle freie Entfaltung der Sittlichkeit zerstörende Tendenz des Ordens hat ihren entsprechenden wissenschaftlichen Ausdruck gefunden in der jesuitischen casuistischen Moral, als deren Heroen die doctores graves et probi, Franz Toletus, Gabr. Vasquez, Thom. Sanchez, Franc. Suarez, Alph. Rodriguez, Antonio de Escobar, Gonzalez, Layman, Busembaum u. A. zu betrachten sind. Wenn man bedenkt, daß die Casuistik des letztgenannten doctor gravis nicht mehr und nicht weniger als 52 Auflagen erlebt hat, und daß wenigstens hunderttausend Exemplare derselben gedruckt worden sind, so hat man einen Beleg dafür, daß das Gift auch Käufer findet. Nur eminenten Kräften und Talenten, die alle Mittel weltlicher Wissenschaft, Gelehrsamkeit, Kunst, weltlicher Bildung und Politik sich nutzbar zu machen suchten, konnte es gelingen, mit dem Netz dieser Casuistik so viele Gewissen zu fangen und zu umspannen. Die jesuitischen Casuisten verstanden es mit einer wahrhaft diabolischen Gewandtheit, Unwahrscheinliches wahrscheinlich, Allgemeingültiges zweifelhaft zu machen, aus Schwarz weiß und aus Weiß schwarz, aus Sauer süß und aus Süß sauer zu machen, alle Einwürfe eines noch sich regenden Gewissens weg zu räsonniren und weg zu disputiren und subtilisiren, und so die Stützen der Sittlichkeit in der Menschenbrust zu untergraben. Wie viele arme Seelen mögen auf diese Weise diese Heuchler durch ihre Beichtpraxis, für die namentlich die Casuistik berechnet war, mit sich zur Hölle geführt haben! Wie sie selbst als blinde Werkzeuge von dem Despotismus ihrer Obern gebraucht wurden, und ihr Gewissen verkauft hatten an die Tendenz des gesammten Ordens, so erlaubten sie sich auch, andere Menschen als neue Werkzeuge für sich zu gewinnen und so gewissermaßen neues Terrain für sich zu erobern. Dies konnte ihnen nur gelingen durch Accommodation, sie mußten sich den Begierden

der Menschen möglichst anzuschmiegen suchen, mußten namentlich den Beichtenden den Weg so breit und die Pforte so weit zu machen suchen, wie es nur irgend anging, durften namentlich nicht durch Strenge die Beichtenden abschrecken, sondern mußten durch eine schlaffe, nachgiebige Zurechnungslehre sie an sich zu ziehen und in ihr Netz zu fangen suchen. Sie mußten alle Ränke der Weltklugheit zu Hülfe nehmen, und dieselbe dann geschickt mit der Glorie eines kirchlichen Heiligenscheins zu umgeben suchen, um so die Seelen zu bezaubern und die Gewissen einzuschläfern.

Die giftigen Wurzeln der jesuitischen Sittenlehre liegen in den zwei Lehren von der Probabilität der sittlichen Ueberzeugung und der Absicht der Handlungen. Jene kann man als das formale, diese als das materiale Prinzip der jesuitischen Casuistik bezeichnen. Während die sittliche Ueberzeugung des evangelischen Christen nur auf die unwandelbare, feste und gewisse Autorität des göttlichen Worts sich gründen und aus ihr ihre innere Gewißheit und Zuversicht schöpfen soll, wird dieselbe von den Jesuiten vielmehr auf den unsichern Sandgrund sogenannter probabler Meinungen gestützt und dadurch in ihren innersten Lebenswurzeln zum Wanken gebracht. Unter einer probabeln Meinung verstehn nämlich die Jesuiten eine Meinung, die eine oder mehrere Autoritäten bedeutender Lehrer für sich hat und auf solche Autoritäten gestützt, Anspruch auf Geltung erheben kann. Diese Autoritäten werden also zu neuen Aposteln erhoben, die mit nicht geringerer Achtung angesehen werden, als wenn sie göttlich inspirirt wären. Die probable Meinung erhält natürlich ein um so größeres Gewicht, je mehr Stimmen sie für sich hat, doch wird eine Meinung auch schon dadurch probabel, daß Ein Theologe sich für sie erklärt hat. An dem Gängelbande der probabeln Meinungen werden nun die Menschenseelen geleitet auf den Bahnen der bodenlosesten Willkür. So z. B. ist es unzweifelhaft Lehre des Evangeliums, daß, wer gestohlen hat, zur Wiedererstattung verbunden ist, um Vergebung zu erlangen. Die Jesuiten suchen nun aber auch die entgegengesetzte Meinung probabel zu machen, was ihnen natür-

lich gelingt, denn wofür weiß nicht der sophistische Scharfsinn „ausnehmende und genügende Gründe" beizubringen? — [1]) Der jesuitische Beichtvater empfiehlt sich als Rathgeber umsomehr, je öfter er das anräth, was leichter und mit geringerem Nachtheile geleistet werden kann. Die Jesuiten waren durchaus praktische Menschen, die mit allen Ränken der Welt innig vertraut, in allen Windungen der Schlangenklugheit heimisch waren, und so denn mit Hülfe ihrer Probabilitätslehre für alle Fälle des praktischen Lebens die erwünschte Auskunft zu geben verstanden. So ein jesuitischer Beichtvater war ein rechter advocatus diaboli, der jeden Knäuel des Unrechts so zu entwirren verstand, daß am Ende gutes Recht daraus ward, ein Hexenmeister, der mit den probabeln Meinungen, wie mit Zauberformeln, die Menschen so zu bezaubern verstand, daß sie am Ende sich entschlossen, Lüge für Wahrheit zu nehmen. Diese ehrwürdigen Herren hielten ihre Meinungen und Lehren wirklich für ebenso gut und wirksam, als das heilige Evangelium. Hören wir nur den ehrwürdigen Vater Caramuel: „Ich bewundere, sagt er, das Genie des gelehrten Diana. Nur Neider können läugnen, daß sein Scharfsinn viele Meinungen wahrscheinlich gemacht hat, die es früher nicht waren. Wenn nun diese Meinungen jetzt wahrscheinlich sind, statt daß sie es früher nicht waren, so sündigen die also nicht mehr, die ihnen folgen, da sie doch früher sündigten." Wer also die probable Meinung des trefflichen Diana kennt, der sündigt nicht, wenn er danach handelt, wer sie aber noch nicht kennt und dennoch so handelt, der sündigt allerdings. Nach dieser Ansicht könnte man, sagt Ellendorf mit Recht, die ganze Welt auf einmal entsündigen. [2]) Es können hundert Casuisten eine Meinung aufstellen, hundert andere sie verwerfen, das ist gleichgültig, die Hauptsache ist und bleibt das Factum, daß sie einmal aufgestellt ist. Die geringste Probabilität genügt, um ihr mit gutem Gewissen folgen zu können. Die Jesuiten sprechen sogar von einer Probabilität der Proba-

[1]) Vgl. Ellendorf, Moral und Politik der Jesuiten, S. 4 ff. — [2]) a. a. O. S. 13.

bilität, man kann zwei entgegengesetzte Meinungen für gleich probabel oder die eine für probabler, als die andere halten. Derjenige, der es für probabler hält, der minder probabeln Meinung nicht zu folgen, kann dieser doch folgen, wenn er es nur für probabel hält, der minder probabeln Meinung zu folgen. So schichten die Jesuiten Probabilität auf Probabilität, um ihr Lügensystem probabel zu machen. Man darf übrigens nicht verkennen, daß diese Probabilitätslehre der Jesuiten consequent aus der Traditionslehre des Katholizismus herausgebildet ist. Wird die Kirche mit ihrer ganzen Tradition von Gesetzen, Gebräuchen, Aeußerlichkeiten der Autorität der heiligen Schrift nebengeordnet, oder vielmehr übergeordnet, und damit also Göttliches und Menschliches als gleichberechtigt anerkannt, so ist damit die Probabilitätslehre unmittelbar gegeben, es gibt dann eben keine absolut entscheidende, unbedingte Gültigkeit und Anerkennung fordernde Autorität mehr, sondern nur Wahrscheinlichkeiten, zwischen denen zu wählen, Sache des subjectiven Beliebens ist. — Gerade so haltlos und schwankend, wie dieses formale Prinzip der Jesuitischen Casuistik, ist auch das materiale Prinzip derselben, die Lehre von der Absicht der Handlungen. Während die sittliche Ueberzeugung des evangelischen Christen eine allein auf den Glauben an Jesum Christum, den Einigen Mittler, Erlöser und Versöhner, gegründete ist, wird von den Jesuiten die sittliche Ueberzeugung von der subjectiven Absicht abhängig gemacht, die der Einzelne bei seinen einzelnen Handlungen verfolgt. Es kommt nicht darauf an, daß der Mensch nach Einem sittlichen Prinzip, welches nach dem Evangelium eben der Glaube sein soll, handelt, sondern nur darauf, daß derselbe in jedem einzelnen Fall zweckmäßig handelt. An die Stelle der sittlichen Gesinnung tritt also der auf einen äußern Zweck zielende Verstand. Dieser äußere Zweck ist eben kein anderer, als die Aufrechterhaltung des kirchlichen Instituts in seiner Aeußerlichkeit und Körperlichkeit. Wenn die Absicht des Handelnden auf diesen höchsten Zweck gerichtet ist, so kommt es auf die Mittel nicht an: der Zweck heiligt die Mittel. Nicht auf den Glauben an Chri-

stum kommt es an, sondern darauf, daß Jemand in dem äußern Verband und Gehorsam der Kirche lebt. Ist Letzteres der Fall, so wird er von den Jesuiten mit der größten Nachsicht behandelt, ist aber der Glaube an Christum nicht verbunden mit der demüthigen Unterwerfung unter die äußere, römische Kirche, so kann er die herrlichsten Früchte tragen, die Jesuiten vermag er dadurch nicht zu versöhnen. Mit dem kirchlichen Werk als solchem ist auch schon die gute Absicht gegeben. Alles, was im äußern Zusammenhange mit der sichtbaren Kirche geschieht, wird mit der größten Gelindigkeit behandelt. Zu einer tugendhaften Handlung reicht schon hin, wenn nur geschieht, was recht und von Gott geboten ist, dagegen gehört zur Sünde nothwendig die Absicht zu sündigen. Es ist klar, daß bei dieser Lehre der Vortheil auf die Seite der Sünde fällt. Man kann jede böse Handlung begehen, wenn man nur nicht gerade die bestimmte Absicht hat, dadurch zu sündigen, sondern innerhalb des äußern kirchlichen Verbandes irgend einen beliebigen erlaubten Zweck dabei verfolgt. Damit ist denn ja der Willkür Thür und Thor geöffnet, da ja Niemand sündigt, der nicht irgend einen Truggrund dabei sich vorspiegelt, und es gibt am Ende gar keine Sünder mehr, als — die Protestanten. Der teufliche Kunstgriff dieser Lehre zeigt sich namentlich in der jesuitischen Unterscheidung zwischen tödtlichen und verzeihlichen Sünden. Zu einer Todsünde fordern sie, daß der Thäter eine vollkommene Kenntniß des Bösen habe, das er begeht, und zwar in dem Augenblicke, wo er es begeht, und daß er die bestimmte Absicht habe, das Böse zu thun, sie geben vor, daß Leidenschaft, böse Gewohnheit, böses Beispiel die Sünde vermindere, daß durch eine probable Meinung eine Todsünde eine verzeihliche werden könne. Mit dieser Abschwächung der Sünde hängt die Abschwächung der Reue und Besserung genau zusammen. Wenn man nur meint, daß man Reue empfindet, so reicht dies schon aus zur Erlangung der Sündenvergebung, man ist auch nicht sogleich verpflichtet, sich zu bessern, sondern darf die Reue aufschieben. Ja, durch die Beharrlichkeit in der Sünde gelangt man nach der jesuiti-

schen Lehre sogar allmälig dahin, daß man mit weniger Zuneigung, Ueberlegung und Bewußtsein sündigt, also jedenfalls nicht mehr tödtlich sündigt, der Aufschub der Besserung vermehrt die Sünde nicht, sondern vermindert sie eher, indem man dadurch ein desto stärkeres Zutrauen zur Gnade Gottes beweist. Wenn man diese satanische Consequenz betrachtet, mit der die Jesuiten ihr Lügensystem aufgebaut haben, um den Katholizismus zu fördern und den Protestantismus zu unterdrücken, so wird man inne, daß in dem letztern eine höhere Macht kräftig sein muß, eine Gotteskraft, gegen die auch die Künste des raffinirtesten Verstandes Nichts vermögen. „Wenn Christus seine Kirche schützt, so mag die Hölle wüthen."

10. Einen strengen Gegensatz gegen die schlaffe, verderbliche Sittenlehre der Jesuiten bildete der Jansenismus. Die Grundsätze des Augustinus waren es, die Jansenius in der Kirche wieder geltend zu machen suchte, nachdem dieselben von der Kirche verkannt und vergessen waren. Auf Augustinischem Grunde stehend, stellte Jansenius die durch die Gnade in die Herzen ausgegossene Liebe Gottes als das wahre Tugendprinzip auf, woraus sowohl die Cardinaltugenden, als die sogenannten theologischen Tugenden abgeleitet werden müssen. Der Glaube ist der Anfang der Liebe, eine Bedingung der Rechtfertigung, die ohne Liebe nicht Statt finden kann. Die Hoffnung ist die sehnsuchtsvolle Liebe zu einem zukünftigen Gute. Es gibt nach Jansenius keine pflichtmäßige Handlung, von welcher die Liebe nicht der Beweggrund wäre. Diese Liebeslehre stand im entschiedenen Widerspruch zu dem todten Formalismus der jesuitischen Casuistik und wurde daher auch sofort von den Jesuiten verketzert und mit aller ihnen zu Gebote stehenden äußern Macht unterdrückt. Der Jansenismus mußte den Jesuiten noch viel bedenklicher und gefährlicher erscheinen, als derselbe in dem Kloster Portroyal einen schönen, stärkenden Vereinigungspunkt erhielt. Das fromme Leben, das in den Mauern dieses Klosters von begeisterten und zum Theil hochbegabten Männern (einem Arnauld,

einem Peter Nicole, Lancelot, Pascal, de Sacy) gepflegt ward, war für die Jesuiten insonderheit ein Geruch des Todes zum Tode, während es doch für die ganze römische Kirche ein Geruch des Lebens zum Leben hätte sein können. Der ausgezeichnetste, antijesuitische Geist dieser schönen Gemeinschaft (le génie de Port-royal) war der treffliche Pascal. In seinen berühmten Lettres provinciales hat dieser Mann die verderblichen Moralgrundsätze der Jesuiten mit tiefem Ernst, kühnem Muth und feinem Witze in ihrer ganzen Abscheulichkeit bloßgestellt. Pascals Augustinischer Geist hat die tödtliche Stelle des Jesuitismus getroffen, wenn er aus dem Pelagianismus die grundverkehrte sittliche Oberflächlichkeit desselben ableitet. „Ich bin überzeugt", schreibt Pascal, „daß ihr leicht in der Erschlaffung ihrer Moral die Ursache ihrer Lehre über die Gnade finden werdet. Ihr werdet finden, wie in jener die christlichen Tugenden so unbekannt sind und der Liebe baar, welche doch ihre Seele und ihr Leben ist, ihr werdet finden, wie darin so viele Verbrechen bemäntelt, so viele Unordnungen geduldet sind, daß euch ihre Behauptung nicht mehr befremden wird, daß alle Menschen immer genug Gnade haben, um fromm zu leben, wie sie die Frömmigkeit verstehn. Da ihre Moral durchaus heidnisch ist, reicht die Natur hin, sie zu beobachten. Wenn wir aber die Nothwendigkeit der wirksamen Gnade behaupten, geben wir ihr andere Tugenden zum Gegenstand. Es geschieht dies nicht bloß, um einfach die Laster durch andere Laster zu heilen, nicht bloß, um die Menschen zu den äußern Pflichten der Religion anzuhalten, es geschieht dies um einer höhern Tugend willen, als die der Pharisäer und der Weisesten im Heidenthum ist. Für solche Wirkungen freilich sind das Gesetz und die Vernunft hinreichende Gnaden (zur Erfüllung der Jesuitischen Aufgabe der Vollkommenheit). Aber die Seele von der Liebe der Welt frei zu machen, sie von dem Theuersten, das sie hat, zu trennen, sie sich selbst sterben zu machen, sie allein zu Gott zu lenken und sie ihm einzig allein und unveränderlich anhänglich zu machen, das ist nur das Werk einer allmächtigen Hand.

Es wäre eben so unvernünftig zu behaupten, daß man dazu immer das volle Vermögen habe, als zu leugnen, daß jene, von der Liebe Gottes verlassenen Tugenden, welche diese guten Väter mit den christlichen Tugenden verwechseln, nicht in unserer Macht stehen." *) Das Prinzip des Jansenismus, das Pascal hier so schön dem Jesuitismus gegenüber geltend macht, war allerdings noch nicht zur vollen Freiheit der Liebe durchgedrungen, zu der Freiheit des Christenmenschen, die Luther verkündet hatte, sie hatte den Bann der Gesetzlichkeit noch nicht völlig durchbrochen, daraus erklärt sich die ascetische Strenge und Härte, die den Jansenisten eigenthümlich ist, und die auch Pascal an sich selber übte. (Pascal trug z. B. einen eisernen Gürtel mit Stacheln auf dem Leibe, den er sich von Zeit zu Zeit in's Fleisch drückte, um die eiteln Gedanken zu entfernen.) Aber es war doch von großer Bedeutung für die katholische Kirche, daß in dem Jansenismus und in Port-Royal eine, wenn auch immerhin einseitige, Pektoraltheologie, eine Hinweisung auf die Thatsachen des innern Lebens, der jesuitischen Sophistik entgegentrat; es wurde damit der katholischen Kirche „das Wittenberger Thor" geöffnet. Dieser Innerlichkeit des Glaubenslebens, dieser aus den Tiefen des Gemüths hervorquellenden Frömmigkeit suchte Pascal in seinen pensées einen religionsphilosophischen Ausdruck zu geben, er suchte den Menschengeist aus dem Zwiespalt, in dem er von Natur sich befindet, aus den Gegensätzen des Skeptizismus und Dogmatismus, zwischen denen er haltlos hin und her sich bewegt, herauszuführen und ihm Befriedigung zu geben durch eine Erkenntniß, die in der Gemüthsrichtung des Menschen ihre ethischen Wurzeln hat. Darauf bezieht sich jenes oft angeführte Wort Pascals, daß die Erkenntniß göttlicher Dinge im umgekehrten Verhältnisse stehe zu der Erkenntniß der menschlichen Dinge, daß, wenn man die menschlichen Dinge erkennen muß, um sie zu lieben, man die göttlichen Dinge lieben muß, um sie zu erkennen, daß man nur durch die Liebe

---

*) Vgl. Reuchlin, Pascals Leben, S. 92 f.

in die Wahrheit eingehn kann. Der Geist muß durch die Liebe aus dem Zustande der Verweltlichung in den Zustand der Entweltlichung versetzt werden, um in diesem Zustande seine gottverwandte Natur frei zu entfalten.*)

11. Dem Jansenismus verwandt ist die Wiederbelebung der mittelalterlichen Mystik durch den Mysticismus, der innerhalb der katholischen Kirche, im Gegensatz zu dem vorherrschenden ceremonial-gesetzlichen Mechanismus ihrer äußerlichen Kirchlichkeit, die Gottinnigkeit des frommen Gemüthslebens zur Darstellung zu bringen suchte. Einer der edelsten Vertreter dieser Richtung ist Franz von Sales, der, wie er in seinen Schriften („Philothea" und „Theotime") das in der Liebe Gottes ruhende Leben in seinen Schmerzen und Wehen, wie in seiner Lust und Seligkeit den Weltmenschen zur Bekehrung und Heiligung vorhielt, so auch durch seine von der Liebe Christi getragene praktische Wirksamkeit viele Seelen erweckte und selbst Protestanten in den Schooß der katholischen Kirche zurückführte. In Deutschland war Angelus Silesius, ein Convertit, ein Apostel dieses Mysticismus, den er in der lieblichsten und ansprechendsten poetischen Form mit einer wunderbaren Liebesbrunst, die ihn freilich auch bei pantheistischen Abgründen vorbeiführt, verkündigt hat. In Spanien wurde die mystische Richtung besonders ausgebildet durch Michael Molinos aus Saragossa. In seinem „geistlichen Wegweiser" stellte er im Gegensatz zu dem herrschenden starren kirchlichen Buchstabendienst und Formelwesen das Wesen des Christenlebens als süße Seelenruhe, als uneigennützige Gottesliebe, als unmittelbare Anschauung Gottes, als inneres unaussprechliches Gebet warm und kräftig dar. Seine Anhänger wurden als Quietisten gebrandmarkt, und Molinos selbst gefangen gesetzt. Doch seine Richtung, die, wenn auch nicht ganz frei von einer gewissen pantheistisch-antinomistischen Färbung, doch im Allgemeinen einen wohl-

*) Vgl. Neander, wissenschaftl. Abhandl. S. 58 ff. (über die geschichtliche Bedeutung der Pensées Pascals für die Religionsphilosophie).

thuenden Contrast bildete gegen die kirchliche mechanische Gesetzlichkeit, konnte mit ihrem Urheber nicht zugleich gefangen genommen werden, sie fand vielmehr, namentlich in Frankreich, sehr warme Freunde und Pfleger. Antoinette Bourignon verbreitete ihren schwärmerischen Mysticismus in den Niederlanden und dem angränzenden Deutschland. Noch inniger und brünstiger war die mystische Liebesfülle der Johanna Maria de la Mothe Guyon, die nach einem eiteln Weltleben der Theosophie und dem Mysticismus mit glühender Leidenschaft sich ergab. Wie weit diese Leidenschaftlichkeit ging, beweisen die Selbstpeinigungen, die sie an sich vollzog (sie geißelte sich z. B. mit eisernen Haken bis auf's Blut), sowie der Wunsch, den sie unter Thränen an Gott richtete, Gott möge sie aus Barmherzigkeit in die Hölle schicken, damit sie so ihre ganz uneigennützige Liebe zu ihm beweisen könne. Daß man Gott lieben müsse ohne alle Rücksicht auf Lohn und Strafe, daß der Mensch sich selbst und allem Eigenwillen völlig absterben müsse, damit Christus allein in ihm lebe, waren die Grundgedanken ihres vielbewegten, schmerzenreichen Lebens. Gegen die Verketzerungen ihrer Feinde wurde sie beschützt von dem edeln Fenelon, der demnächst als Hauptvertreter der katholischen Mystik zu erscheinen begann. Fenelon betrachtete die Mystik als ein heilsames Erweckungsmittel der innern Religiosität und darum als ein segensreiches Gegenmittel gegen die gesetzliche Veräußerlichung der Kirche, und stand mit dieser Sinnesweise im Gegensatz zu einem andern hervorragenden Theologen der katholischen Kirche, zu dem streng dogmatischen Bossuet. Wie Fenelon der Mann der innern Herzensfrömmigkeit war, so war Bossuet der Mann des Verstandes, der die Lehren der Religion in seinen Schriften dem Verstande annehmlich zu machen bemüht war, und überdies als glänzender Redner und Hoftheologe auf weltliche Interessen ein zu großes Gewicht legte. Es ist begreiflich, daß zwischen diesen beiden Männern, Bossuet und Fenelon, keine Annäherung statt finden konnte. Fenelons Schrift: Explication des maximes des Saints sur la vie intérieure, worin er

theils historisch die Mystik darstellte, theils und insbesondere aber seine eigene zarte und innige mystische Empfindung ausprägte, fand an Bossuet einen heftigen Gegner. Letzterer konnte sich nicht finden in eine Anschauungsweise, die nicht die gesetzlichen Formen der Kirche und das Außenwerk derselben, sondern die Innerlichkeit derselben in den Vordergrund stellte. Fenelon führte in diesem Buch das ganze religiöse Leben auf die reine Liebe zurück und suchte zu beweisen, daß diese Liebeslehre die kirchliche Tradition für sich habe. Fenelon unterschied mit großer Zartheit und Feinheit alle unreinen Formen der Liebe (die sklavische Liebe, die Liebe der bloßen Begehrlichkeit, die Liebe der Hoffnung, die vermischte Liebe) von der reinen und vollkommenen Liebe, die Gott nur um seiner selbst willen liebt, ohne irgend einen Zusatz von Furcht und Hoffnung, ohne irgend welche Nebenrücksicht auf Belohnungen und Strafen. Fenelons eignes Leben war ein schöner Spiegel dieser Liebe, und insbesondere war es ein schöner Ausdruck der liebenswürdigsten Selbstverleugnung und Demuth, daß dieser edle Mann das päpstliche Verdammungsbreve, das über seine Schriften ergangen war, selbst von der Kanzel herab seiner Gemeinde vorlas und seiner mangelhaften Darstellung alle Schuld beimessend, seine Gemeinde zum Gehorsam ermahnte. Bei aller Mangelhaftigkeit, die dieser katholischen Mystik anklebt, und die insbesondere darin zu suchen ist, daß sie die objective christliche Wahrheit zu sehr in's Subjective zog, ist sie dennoch ein Salz der Kirche gewesen, das der Fäulniß der äußern Kirchlichkeit heilsam entgegengewirkt hat.

12. Auch der evangelisch-lutherischen Kirche lag, nachdem ihre reformatorische Lehrentwicklung in der Concordienformel einen dogmatischen Abschluß gefunden, die Gefahr nahe, in einer starren traditionellen Rechtgläubigkeit selbstgenügsam ihre Befriedigung zu suchen, die Gefahr, an die Stelle des innigen praktischen Christenthums, das die Reformatoren geltend zu machen gesucht, ein äußerliches dogmatisches Formelwesen, ein Buchstabenchristen-

thum ohne entsprechende Herzensfrömmigkeit treten zu lassen. Es ist nicht zu läugnen, daß die Freiheit des Christenmenschen, die Freiheit des Glaubens und der Liebe, von der insbesondere Luther ein so schönes und kräftiges Zeugniß abgelegt hatte, von der spätern Orthodoxie vielfach gemißbraucht ist durch fleischlichen Eifer, verkehrt ist zu einem Deckel der Bosheit, zu einem Deckmantel eines Scheinglaubens, eines starren todten Buchstabenglaubens. Aber es muß dabei doch bemerkt werden, daß diese Entartung und Entstellung des ursprünglichen Lutherthums nicht diesem selbst zur Last gelegt werden darf, ebenso wenig wie der verkehrte Zustand der mittelalterlichen Kirche den Begründern der Kirche, den Aposteln, beizumessen ist. Die in der Rechtfertigung allein durch den Glauben wurzelnde christliche Freiheit ist die Grundlage einer lebenskräftigen Lehrentwicklung, worin die lutherische Kirche unläugbar Ausgezeichnetes geleistet hat (ein Chemnitz, ein Johann Gerhard, sind Muster einer wahrhaft freien, in Gottes Wort und im Glauben freien theologischen Wissenschaft), aber jene christliche Freiheit ist der Gegensatz eines starren Orthodoxismus, der, statt den Geist frei zu machen von den Banden der Sünde und von den Fesseln der Gesetzlichkeit, durch die Lebensmacht des heiligen Geistes vielmehr eine Herrschaft des Buchstabens aufrichtet und durch äußere Formen die freie Geistesentwicklung unterdrückt und hemmt. Viele unwürdige Glieder und Lehrer der lutherischen Kirche haben schon am Ende des sechszehnten, mehr im siebenzehnten, insbesondere seit der Mitte des siebenzehnten Jahrhunderts, auf Kosten des lebendigen innern Wesens des Glaubens die Glaubensform erhoben und dadurch einer Verweltlichung und Veräußerlichung der Kirche Vorschub geleistet, die unter Luthers Namen Luthers Geist unterdrückte und tödtete. Indem die äußere Zugehörigkeit zu der Kirche der reinen Lehre, der äußere Gehorsam gegen ihre Ordnungen, das Auswendigwissen ihres Bekenntnisses und die äußere Theilnahme an ihren Gottesdiensten in den Vordergrund gestellt ward, trat immer mehr die freie Innerlichkeit des Glaubenslebens, das Luther und

seine Geistesverwandten beseelt hatte, zurück, und der Geist des Glaubens erstarrte allmälig in den Formen kirchlicher Legalität, mechanischer Werkheiligkeit, buchstäbischer Symbololatrie und eines äußerlichen Ceremoniendienstes. Buchstabenknechte, die die orthodoxen Formeln auswendig gelernt hatten, trugen mit großem Geschrei als Panier den Namen des Mannes des Geistes und der Kraft vor sich her, der sein ganzes Leben hindurch wider die Kirche des Gesetzesbuchstabens ein so gewaltiges Zeugniß abgelegt hatte. Georg Calixtus, ein durch Wissenschaft und Leben vielseitig gebildeter Theologe, der Melanchthonschen Schule angehörig, erkannte mit richtigem Blick den Mißstand des kirchlichen Lebens und ging darauf aus, das christliche Leben wieder in Uebereinstimmung zu setzen mit der Lehre vom Glauben. Aus diesem Streben erklärt es sich, daß Calixt die theologische Moral als eine besondere Wissenschaft von der Glaubenslehre zu trennen unternahm und einen Versuch einer solchen besondern wissenschaftlichen Behandlung der Moral in seiner epitome theologiae moralis herausgab. Dieser Versuch des Calixt ist an sich nicht bedeutend, enthält eigentlich nur die Einleitung in die Moral (er handelt vom Zweck der Moraltheologie, von dem Subject der theologischen Moral, dem Wiedergeborenen und von den Gesetzen, dem natürlichen Gesetz und dem positiven Gesetz), bedeutungsvoll ist dieser Versuch, in dem das Studium Melanchthons und des Aristoteles sich fruchtbar erwiesen, durch die Anregung zu selbstständiger wissenschaftlicher Behandlung der Moral, die von ihm ausgegangen ist. Bedeutungsvoll aber ist dieser Versuch auch darum, weil er eben mit Rücksicht auf die damals herrschende Verkümmerung des kirchlichen Lebens entstanden ist und eine wissenschaftliche Reaction gegen diesen ethisch-abnormen Zustand der Kirche sein will. Eine andere Sache ist freilich die Entscheidung der Frage, ob diese Reaction wirklich das leistete, was sie leisten wollte. Calixt setzt im Anfang seiner epitome sehr bezeichnend die Zwecke der Moraltheologie in die Erhaltung des Glaubens und der Heiligkeit des Lebens, er läßt den

Gnadenstand mit bedingt sein durch die Heiligkeit des Lebens, er gibt zwar zu, daß die Heiligkeit des Lebens den Stand der Gnade und den seligmachenden Glauben nicht hervorbringe, behauptet aber, daß sie ihn erhalte. (Ut homo in statu gratiae permaneat, praestat serium verae pietatis et sanctimoniae studium, si non alia ratione, certe tamquam causa, quae removeat causam alias destructuram, quod nos servatum cupimus.) Stäudlin bemerkt ganz richtig zu dieser charakteristischen Stelle: „So würde wenigstens Luther nicht gelehrt haben.“[1]) Es zeigt sich in dieser Coordination des rechtfertigenden Glaubens und des heiligen Lebens eine Abweichung von der lutherischen Rechtfertigungslehre, wonach der Glaube allein das bedingende Prinzip der Sittlichkeit, das Kirchenbildende Prinzip ist, ein Hinüberschwanken zu der katholischen Werklehre, die bekanntlich dem Calixt im Zusammenhange mit andern Irrthümern, den Vorwurf des Synkretismus zuzog und die synkretistischen Streitigkeiten veranlaßte. Calixt unterschätzte die Bedeutung des rechtfertigenden Glaubens, aus dem allein wahres kirchliches Leben sich entwickeln kann. Daraus erklärt es sich, daß er das Vorhandensein einer Glaubensgemeinschaft zwischen den verschiedenen Kirchen behaupten konnte, die die lutherische Kirche nimmer zugeben kann, ohne sich selbst aufzugeben, daß er nicht die lutherische Kirche, sondern die altkatholische Kirche als die Normalkirche betrachtete. Es fehlte dem vorzugsweise humanistisch gebildeten Calixt die theologische Glaubenstiefe und Glaubensfülle, seine humanistische Bildung befähigte ihn wohl, in wissenschaftlicher Beziehung die Kirche zu fördern, aber seine dogmatische Glaubensschwäche hinderte ihn, den allerdings vorhandenen schweren kirchlichen Schäden auf den Grund zu gehen und die lutherische Kirchenverbesserung in ihrem ursprünglichen Sinn und Geist weiter zu führen.[2])

---

[1]) Vgl. Stäudlin, Geschichte der christl. Moral seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften. S. 238. — [2]) Vgl. Schmid, die synkretistischen Streitigkeiten in der Zeit des Georg Calixt.

13. Wie Calixt durch eine irenische Theologie eine sittliche Erneuerung der Kirche herbeizuführen suchte, so wirkten auf eben dieses Ziel hin andere Männer durch eine mystische Theosophie. Wie schon vor der Reformation die Mystik dem todten Formelwesen der Scholastik gegenüber belebend auf die Kirche gewirkt hatte, so suchte im Gegensatz gegen eine todte Orthodoxie, in der mehr oder weniger das frische Glaubensleben der Reformatoren erstarrt war, eine mystisch-theosophische Richtung sich Bahn zu brechen als eine reformatorische Lebensäußerung der Kirche. Diese Richtung war aber von vornherein der Gefahr ausgesetzt, das Gold der Rechtgläubigkeit um der Schlacken willen, mit denen es in der Kirche umgeben war, zu unterschätzen, sich in unfruchtbare Schwärmerei und Gefühlsüberspannung zu verlieren, und dadurch Verwirrung und Zerrüttung in der Kirche anzurichten. Wir haben schon bemerkt, daß Luther an der innerlichen Richtung der deutschen Mystik, namentlich an der Mystik der „deutschen Theologie" großes Gefallen fand, daß er sein inneres Leben mit großer Vorliebe daran erfrischte. Aber dieser Innerlichkeit ging bei Luther zur Seite das bestimmte und entschiedene Festhalten an den äußern Mitteln, an denen die Innerlichkeit ihren Hort und ihren Halt hat, an Wort und Sacrament. Wenn nun eine todte Orthodoxie in der lutherischen Kirche einseitig diese nach Außen gehende Richtung des großen Reformators verfolgte und dadurch innerlich verarmte und verkümmerte, so suchte die mystische Richtung ebenfalls einseitig die lutherische Innerlichkeit im Gegensatz zu den äußern Ordnungen der Kirche geltend zu machen und wurde dadurch zur Willkür. So in Einseitigkeit befangen erscheint die Mystik bei Weigel. „Das ist gewiß," sagt er, „wir müssen vom heiligen Geist, von der Salbung in uns gelehrt werden, sonst ist Alles umsonst, was man auswendig lehret oder schreibt. Wir müssen Alle von Gott gelehrt werden, von innen muß herausquellen die Erkenntniß in dem Gegenwurf und nicht vom Buch hineingetragen werden, denn dasselbe hält nicht Stich." — „Es hilft Nichts von Außen an, spring hoch oder nieder, das Leben Christi in dir muß es

thun, der in dir wohnende Christus, nicht der außer dir, bleibt." — Diese Ueberschätzung der innern Salbung und des in uns lebenden Christus, die mit einer Geringschätzung des äußern Worts, des historischen Christus, verbunden ist, war mehr geeignet, irre zu führen, als von Irrwegen zurückzuführen. Weit segensreicher, als Weigel, wirkte durch die tiefsinnigen Offenbarungen seines theosophischen Genius der gewaltige Schuster von Görlitz, Jakob Böhme, der philosophus teutonicus, ein Mann, in dem die reichsten Geistesgaben, speculativer Tiefsinn und schöpferische Phantasie mit Tugendernst und hoher Frömmigkeit verbunden waren.*) Wie er nach seinem eigenen Bekenntniß zu dem innersten Grunde und Centro der geheimen Natur eingeführt war, also daß er vermittelst der angebildeten Signaturen und Lineamenten und Farben allen Geschöpfen gleichsam in das Herz und in die innerste Natur hineinsehen konnte, so suchte er auch in der Kirche zu dem verborgenen Grunde eines tiefen Gemüths- und Liebeslebens vorzudringen, und durch die Kraft dieses Grundes die gleißnerische Babel, nämlich die entartete äußere Kirche zu verbessern. „Die gleißnerische Babel", sagt er, „lehret jetzt, unsere Werke verdienen Nichts, Christus habe uns vom Tode und der Hölle erlöset, wir müssens nur glauben, so werden wir gerecht. Höre, Babel, der Knecht, der seines Herrn Willen weiß und thut ihn nicht, soll viel Strafe leiden. Ein Wissen ohne Thun ist aber als ein Feuer, das da glimmet und vor Nässe nicht brennet. Willst du, daß dein göttlich Glaubensfeuer brennen soll, so mußt du dasselbe aufblasen, und aus des Teufels und der Welt Nässe ausziehen, du mußt in's Leben Christi eingehen, willst du sein Kind werden, so mußt du in sein Haus eingehen und sein Werk treiben, oder du bist draußen und ein Heuchler. Der Mantel mit den Leiden und der Genugthuung Christi, den man jetzt den Menschen umdecket, wird manchem zum Strick und höllischen Feuer werden, daß man sich also nur will mit Christi Genugthuung kitzeln, und den Schalk anbehalten." Der Orthodoxismus,

*) Vgl. Wullen, Jak. Böhmes Leben und Lehre.

den Böhme hier bekämpft, trat ihm bekanntlich im Leben in feindlicher Gestalt entgegen, in der Person des Görlitzer Hauptpastors Gregorius Richter, von dem Böhme sagte, daß er unter dem Purpurmantel Christi des Satans Hammer trage. Die Einseitigkeit und Starrheit dieses Orthodoxismus hätte wahrhaft nur überwunden werden können durch eine lebendige Orthodoxie, durch eine Rechtgläubigkeit, in der der Accent nicht bloß auf die erste, sondern auch auf die zweite Silbe fällt. Böhmes Theosophie aber konnte trotz ihrer tiefen Geistesblicke, mit denen sie in die geheimen Tiefen des Natur- und Geistelebens eindringt, eine solche wahrhafte Rechtgläubigkeit nicht ersetzen, sie konnte wohl dazu dienen, jene innere Entzweiung, die bekanntlich eine ihrer theosophischen Grundgedanken ist, wie in dem innergöttlichen Leben, so auch in dem innerlich zerrütteten kirchlichen Leben aufzuweisen, aber sie konnte nicht selbst die schöpferische „Spring- und Sprudelquelle" kirchlicher Erneuerung bilden. Ihre Anschauung des göttlichen Lebens- und Entzweiungsprozesses konnte wohl anregend wirken auf eine sich erneuernde Philosophie (bekanntlich hat namentlich Schelling später die Ideen Böhmes wieder aufgenommen und philosophisch verarbeitet), aber zu einem Fundament einer sich erneuernden Kirche war sie durchaus ungeeignet.

14. Die Speculation, die in Böhme's Theosophie im Zusammenhange mit dem kirchlichen Leben sich entfaltete, trat auf eigne Füße in der neuen großen philosophischen Entwicklung, die mit Cartesius beginnt. Es ist gewiß falsch, wenn man diese neue philosophische Entwickelung in einen organischen Zusammenhang mit der kirchlichen Entwicklung des Protestantismus durch die Bemerkung zu bringen gesucht hat, daß diesen beiden Entwicklungen, jener philosophischen und dieser kirchlichen, dasselbe Motiv zu Grunde liegen, nämlich das Motiv der freien von einem falschen Objectivismus sich emanzipirenden Subjectivität. Es ist ein großer Unterschied zwischen Subjectivität und Subjectivismus, zwischen geistlicher Freiheit und Freigeisterei. Was die Refor-

matoren wollten, war die geistliche Freiheit des Glaubens auf dem objectiven Grunde des göttlichen Worts, diese an Gottes Wort innerlich gebundene Freiheit setzten sie der falschen Gebundenheit an Menschensatzungen, an die Autorität menschlicher Willkür entgegen. Die neuere Philosophie aber stellte sich von vornherein nicht blos der Autorität von Menschensatzungen gegenüber, sondern überhaupt aller und jeder Autorität, sie setzte der Subjectivität des Glaubens einen Subjectivismus des Wissens entgegen und begründete dadurch einen Zwiespalt zwischen Glauben und Wissen, der noch nicht versöhnt ist bis auf diesen Tag. Die Reformatoren wollten das gläubige Ich entbinden von den Fesseln falscher Traditionen, wenn nun das Ich sich zu entbinden suchte von allen Fesseln, auch von den Fesseln des Glaubens, so trat es damit auf einen Boden, der vom Standpunkt der Reformation aus nicht mehr als der Boden wahrer Geistesfreiheit angesehen werden kann. Der Zweifel, den Cartesius zum Ausgangspunkt der philosophischen Entwicklung gemacht hat, steht im unvereinbaren Gegensatz zu dem Glauben, den Luther zum Ausgangspunkt seiner Reformation gemacht hat, das „Ich denke, darum bin ich" des Cartesius, des Reformators der Philosophie, stimmt nicht zusammen mit dem Losungswort: Ich glaube, darum rede ich Luthers, des Reformators der Kirche. Der Wahlspruch der neuern Philosophie: Cogito ergo sum, ist aber von vornherein mit einem sittlichen, innern Widerspruch behaftet, mit dem Widerspruch zwischen einem auf Freiheit gegründeten, in freier Thätigkeit sich entfaltenden Sein, und einem an eine logische Nothwendigkeit gebundenen Denken. Die Entwicklung der neuern Philosophie zeigt, daß sie diesen Widerspruch zwischen realer sittlicher Freiheit und abstracter Denknothwendigkeit nicht zu versöhnen, innerlich zu überwinden vermocht hat. Dies zeigt sich in eminenter Weise in der Ethik des Spinoza. Es zeigt sich in diesem Hauptwerke der neuern Philosophie, daß die Verflüchtigung alles Lebens in logische Gedanken nach einer abstracten Denknothwendigkeit eine freie Lebensentwicklung nicht anzuerkennen vermag

und damit die Lebenswurzeln der Ethik zerschneidet. Spinozas Substanz ist das abstracte unendliche Sein, vor dem alle Bestimmungen, die nach Geist, Persönlichkeit, Wille u. s. w. hin lauten, sich auflösen in Schein. Der freie persönliche Gottesgeist wird zu einem unendlichen Raum, der sich gleichgültig verhält zu dem Wechsel der entstehenden und wieder vergehenden endlichen Erscheinungsformen, zu einem Ocean des Absoluten, in dem die einzelnen Erscheinungen Nichts weiter bedeuten, als Wellen, die auftauchen und wieder versinken in die grundlose Tiefe. Wie Jakob Böhme in seiner Theosophie den Hervorgang des Endlichen aus dem ewigen Einen in dem Prozeß der Selbstentzweiung zeigt, so lehrt Spinoza die Rückströmung alles Endlichen in's ewige Eine. Mit Recht hat man die Substanz des Spinoza mit der Höhle des Löwen verglichen, in welche viele Fußstapfen hinein-, aber aus welcher keine herausführen. Das Dasein der erscheinenden Welt, die wenn auch nur scheinbare Realität des Endlichen vermag Spinoza bei seiner abstracten Fassung der Substanz nicht zu erklären. Alle bestimmten Dinge sind nur nothwendige Folgen (Affectionen) des reinen Seins (Gottes), Gott ist der ihnen immanente Wesensgrund, er ist in ihnen, wie das Wesen des Steins (lapideitas) in den einzelnen Steinen. Das Einzelwesen, das Spinoza als Modus bezeichnet, existirt als solches gar nicht, was wirkliche Existenz hat, ist nur die unendliche Substanz. Es ist daher ein zutreffender Ausdruck, wenn Hegel das System des Spinoza als Akosmismus charakterisirt hat, die Welt als Welt, d. h. als Aggregat von Einzelnen, gibt es für Spinoza nicht. Die Modi können nicht einmal als Theile der Substanz betrachtet werden, sie sind für sich gar Nichts, haben gar kein Sein. In diesem System ist allerdings logische Consequenz, aber es zeigt sich in ihm auch, wie diese logische Consequenz zum Ruin aller sittlichen Freiheit wird. Ist der Mensch nur ein Modus, so gilt von ihm, was von allen andern Modis gilt, daß er in der endlosen Reihe der bedingenden Ursachen steht, ein substanzielles Sein kommt ihm nicht zu, freier Wille kann also nicht von ihm ausgesagt werden. Der Willensentschluß ist

nichts Anderes, als die Modification des Körpers. Wie die Eine absolute Substanz in dem Weltganzen sich für den Verstand reflectirt in der Doppelgestalt des Denkens und der Ausdehnung, so tritt sie dementsprechend im Menschen hervor, als körperliche Bewegung und als geistiger Denkact. Wie zwischen der körperlichen und der idealen Welt überhaupt, so findet auch zwischen der körperlichen und geistigen Natur des Menschen ein Parallelismus, aber keine Wechselwirkung Statt. Körper und Geist stehen unvermittelt nebeneinander unter dem Einen Gesetz der allgemeinen Vernunftnothwendigkeit. Alle einzelnen Handlungen sind unvermeidliche Folgen derselben, mit der Substanz selbst schon gegeben. Die Menschen halten sich nur für frei, weil sie sich zwar ihrer Handlungen, aber nicht der determinirenden Ursachen bewußt sind. Es ist ganz consequent, wenn mit dem Bewußtsein der Freiheit auch das Bewußtsein von dem Unterschiede zwischen dem Guten und Bösen für nichtig erklärt wird. Von dem Begriff der absoluten göttlichen Ursächlichkeit löst sich auch dieser Unterschied in bloßen Schein auf. Das Gute und Böse sind nicht etwas Wirkliches in den Dingen selbst, sondern sie drücken nur relative Begriffe aus, die wir aus der Vergleichung der Dinge unter einander bilden. Aus der Anschauung der einzelnen Dinge bilden wir uns nämlich einen gewissen Allgemeinbegriff, den wir alsdann so behandeln, als wäre er die Norm ihres Seins und Thuns. Wenn nun Etwas diesem Begriff widerstreitet, so glauben wir nach dieser Norm, daß es unvollkommen, fehlerhaft sei. Das Böse ist nur etwas Relatives, nichts Positives, nur eine bloße Negation, die unserer Vorstellung als Wirklichkeit erscheint. An und für sich gibt es nichts Böses, bei Gott ist keine Idee des Bösen. Das Gute ist das, was uns nützlich ist, das Böse ist das, was uns verhindert, eines Guten theilhaftig zu werden. Nützlich aber ist das, was unser Sein bewahrt und erhöht. Unser wahres Sein aber ist das Erkennen, das höchste Gut die Erkenntniß Gottes, wahrhaft nützlich und gut ist also das, was diese Erkenntniß befördert. Die logische Hingabe an das Wesen der Welt, die Vertiefung in die objectiven, der Welt immanenten

Gottesgedanken, die liebevolle Auffassung der Welt als eine Erscheinung des Unendlichen ist der gemeinsame Inbegriff der Seligkeit und der Tugend. Die Seligkeit ist daher nicht Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst.

15. Spinoza, sagt Leibnitz, würde Recht haben, wenn es keine Monaden gäbe. Aus unzähligen Monaden besteht das Universum. Sie sind Atome, die sich aus sich bestimmen, aber zugleich auf die Welt bezogen in der Weltvorstellung, die sie in sich tragen. Was existirt, vom Staubkorn bis hinauf zu Gott, ist Monade. Aber die Stellung, die die Monaden im Universum einnehmen, ergibt sich aus dem verschiedenen Grade ihrer Selbstbestimmung, womit zugleich ein verschiedener Grad der Weltvorstellung, ein verschiedenes Bezogensein auf die Welt von innen heraus verbunden ist. Wo das Leben noch traumlos schlummert, wie im Steine, da ist auch die Weltvorstellung confus, d. h. ohne Unterscheidung des Einzelnen. Höher stehn diejenigen Monaden, in welchen die Vorstellung als bildende Lebenskraft, aber noch ohne Bewußtsein thätig ist: es ist dies die Stufe der Pflanzenwelt. Noch höher steigert sich das Leben der Monade, wenn sie zu Empfindung und Gedächtniß gelangt, was in der Thierwelt der Fall ist. Während die niedrigeren Monaden schlafende Monaden sind, sind die Thiermonaden träumende. Erhebt sich die Seele zur Vernunft und reflexiven Thätigkeit, so nennen wir sie Geist. Die Monade der menschlichen Seele ist Geist, des Geistes Grundkräfte aber Wissen und Wollen. Frei ist der Mensch im Wollen, sofern er nicht von außen bestimmt wird und nicht durch Willkür, sondern durch die in den Menschen von Anfang an gelegten Willensdispositionen. Leibnitzens Freiheitslehre steht in der Mitte zwischen der Spinozisti'schen und der spätern Kant'schen Lehre, sie sucht zwischen Nothwendigkeit und Willkür zu vermitteln. Gegen Kant erklärt die Leibnitzische Moral: die menschliche Freiheit besteht nicht in der Willkür, sondern in der Neigung, als Neigung ist der menschliche Wille stets durch bestimmte Motive gelenkt und auf be-

stimmte Zwecke gerichtet. Gegen Spinoza erklärt Leibnitz: Der Grund unserer Neigungen sind einzig und allein wir selbst, als dieser so disponirte, ursprüngliche Mikrokosmus.*) Jede Monade folgt nur den Gesetzen ihres eigenen Wesens, aber weil sie zugleich Mikrokosmus, ein Spiegel des ganzen Universums ist, so wird durch die selbstständige Entwickelung der einzelnen Monaden die innere Uebereinstimmung des Universums nicht gestört. Die Veränderungen sämmtlicher Monaden gehn mit einander parallel, und eben darin besteht die von Gott prästabilirte Harmonie des Alls. Das ist die Gottheit seines Systems. Wie in seinem Universum sich alle Gegensätze in Harmonie auflösen, so strebte er nach einer philosophischen Anschauung, die das Entgegengesetzte versöhnte und das Verschiedene vereinigte. Seine praktische Weltanschauung ist die der natürlichen Moral, die zwischen dem reinen Naturalismus eines Spinoza und dem reinen Moralismus eines Kant den natürlichen Uebergang bildet. — Leibnitz ist nicht dazu gekommen, seine Anschauung systematisch auszubauen. Dies machte sich Wolf zur Aufgabe, und er hat diese Aufgabe mit anerkennungswerther Energie durchzuführen gesucht. Die ethischen Begriffe, die bei Leibnitz nur im Allgemeinen angelegt waren, bildete Wolf zu selbstständigen Wissenschaften aus, in Moral, Naturrecht, Politik, nach schulgerechten Formen und brachte sie mit der formalen Logik zusammen in das Ganze eines Systems. Aber Wolf hat die tiefen Grundgedanken der Leibnitzischen Philosophie dabei zugleich verflacht. An die Stelle der innern Zweckmäßigkeit, die das Prinzip der Leibnitzischen Metaphysik bildet, tritt bei ihm die äußere Zweckmäßigkeit oder der Nutzen. Den Nutzen der Dinge zu begreifen, gilt nach dieser Philosophie für die höchste theoretische Weisheit, nützlich zu handeln für die höchste praktische. Die ganze Welt wird als eine Maschine betrachtet, die die göttliche Weisheit geschaffen und geordnet hat, in der alle Theile zweckmäßig, d. h. nach göttlichen Absichten

*) Vgl. Kuno Fischer, Geschichte der neuern Philosophie, II, S. 374 ff.

mit einander verknüpft sind. Weil Alles in der Welt nach einem ursprünglich festgestellten Zusammenhange geschieht, so ist es moralisch unmöglich, daß Gott den Weltlauf durch Wunder verändern kann. So beginnt bei Wolf die Verstandesaufklärung mit dem positiven Glauben zu brechen.*)

16. Die Richtung Wolfs war eine vorwiegend empirische. Diese Richtung wurde mit besonderer Vielseitigkeit von den englischen Moralphilosophen ausgebildet. Baco und Locke waren in England die großen philosophischen Heerführer des Empirismus. Kommt alle wahre Erkenntniß nur aus der sinnlichen Erfahrung, wie Baco und später Locke behauptete, so verliert das sittliche Bewußtsein seinen ideellen Gehalt, die Idee der Freiheit und vollends die der christlichen Freiheit wird zu einer Chimäre. Diese ideenlose Moral tritt bei Hobbes in ihrer ganzen natürlichen Nacktheit hervor. Wie er die ganze menschliche Erkenntniß aus der Sinnenwelt ableitete, so unterschied er auch ganz consequent das Sittengesetz nicht von dem Naturgesetz. Unter diesem Vernunft-, Natur- und Sittengesetz verstand er das Gesetz der Selbsterhaltung und Selbstliebe und betrachtete daher als den Naturzustand der selbstsüchtigen Menschen den Krieg Aller gegen Alle. Dieser Naturzustand, meinte Hobbes, muß aufgehoben werden (exeundum est e statu naturae), wenn ein Zusammenleben der Menschen zu Stande kommen soll. Nur die bürgerliche Gesellschaft und die Obergewalt eines Einigen ist im Stande, einen Zustand des Rechts und der Ordnung, des Friedens und der Sicherheit unter den Menschen hervorzubringen, ein Gesetz unter ihnen geltend zu machen, und die geselligen Triebe, die allerdings von Natur im Menschen liegen, zu entwickeln. Deswegen war ihm das Oberhaupt des Staates heilig und unverletzlich, sein Gesetz sah er als absolut bindend an für die Unterthanen und Widersetzlichkeit gegen des Königs Willen für die

---

*) K. Fischer, a. a. O. S. 528 ff.

Hauptsünde. [1]) — Als Gegner dieser Grundsätze trat Cumberland auf (De legibus naturae). Er führte alle Naturgesetze auf Ein höchstes, nämlich das Gesetz des Wohlwollens zurück und ließ aus dem thätigen Wohlwollen das gemeine Beste hervorgehn. Die Sanction dieses Wohlwollens suchte er in den Wirkungen, welche der Schöpfer der Natur mit diesem Wohlwollen verbunden habe. Ein bedeutenderer Gegner von Hobbes war der gelehrte und geistreiche Cudworth (systema intellectuale). Von einem Platonischen Standpunkte ausgehend, suchte Cudworth den Ursprung des Sittlichen in den nothwendigen und ewigen Ideen des Absolutguten, die in der göttlichen Vernunft vorhanden sind, die, wie sie Gottes Willen bestimmen, so auch den erschaffenen Geistern von Gott eingedrückt sind. Cudworth ging in seinem Idealismus so weit, daß er auch den göttlichen Willen an sich, abgesehen von diesen Ideen, als etwas Blindes und Unbestimmtes betrachtete, was gar keine Regel abgeben könne. Wie Cudworth die Moral auf übersinnliche Ideen zurückführte, so führte sie Locke durchaus zurück auf sinnliche Erfahrung. [2]) Weniger nackt, aber auch weniger consequent, als Hobbes, suchte Locke aus der Beobachtung des wirklichen Lebens alle sittlichen Gesetze abzuleiten, die gesellschaftliche Meinung zur sittlichen Autorität zu erheben und durch eine mannigfach abgeschwächte Offenbarung diese Autorität zu stützen. Offenbar ist, wenn es kein angeborenes, ursprüngliches Gewissen mehr gibt, auch eine Offenbarung ein sehr überflüssiges Surrogat, „eine Offenbarung, die Nichts offenbart." — Sam. Clarke und Wollaston standen ebenfalls auf diesem Standpunkt des Empirismus. Die Moral Clarkes regiert der Gedanke, daß die Natur der Objecte, welche Gegenstand des Wollens und Handelns sind, den ethischen Unterschied dieses Wollens selbst bestimme. Dazu ist nöthig, sie zu kennen, und zwar nicht bloß die einzelnen Objecte, sondern ihre Verhältnisse und gegenseitigen Be-

---

[1]) Diese Grundsätze hat Hobbes in seinen Schriften de cive und Leviathan ausgesprochen. — [2]) Essai on human understanding.

ziehungen. Diejenige Handlung ist gut, welche diesen Verhältnissen angemessen, schlecht die, welche ihnen unangemessen ist. Was Clarke als Angemessenheit an die Dinge und ihre Verhältnisse bezeichnete, faßte Wollaston in einer allgemeinern Abstraction durch den Begriff der Wahrheit auf. „Wahr sind diejenigen Sätze, welche die Dinge so setzen, wie sie wirklich sind, oder Wahrheit ist Uebereinstimmung der Zeichen oder Namen der Dinge mit ihnen selbst. Handlungen sind ebenso und noch mehr Zeichen gewisser Sätze, wie Worte, jeder, der so handelt, als wenn sich eine Sache so oder anders verhalte, spricht damit nur noch nachdrücklicher, als mit Worten aus, daß sie sich so oder anders verhalte. Das Kriterium für die moralische Güte oder Schlechtigkeit der Handlung liegt nun eben darin, daß sie einem wahren Satze entsprechen oder widerstreiten." Die kahle Unbestimmtheit dieses sogenannten Prinzips der Wahrheit ist ohne Weiteres einleuchtend. — Weder bloß auf übersinnliche Ideen, wie Cudworth, noch allein auf sinnliche Erfahrung, wie Locke, wollte Shaftesbury die Moral gründen, sondern auf die Harmonie der selbstischen und der sympathetischen (oder geselligen) Neigungen, in diese Harmonie setzte er die wahre Glückseligkeit. Shaftesbury suchte die Unabhängigkeit der Moral von der Religion darzuthun, aber er verkannte dabei nicht, daß die wahre Religion kräftigend und fördernd auf die Tugend des Menschen wirke. Shaftesburys Grundsätze wurden von Mandeville verspottet. Hatte Shaftesbury in der menschlichen Natur wohlwollende, uneigennützige Neigungen entdeckt, so erklärte Mandeville alle sogenannten Tugenden für Producte der Politik und Eitelkeit, und Manches, was Andere Laster nannten, war ihm Tugend. Nach Shaftesbury konnte die Tugend als etwas Eigennütziges erscheinen, weil nach seiner Lehre der Mensch durch die möglichste Beförderung des allgemeinen Besten sein eigenes Wohl am meisten beförderte. Hutcheson suchte nun die Tugend als etwas ganz Uneigennütziges darzustellen. Er nahm in der menschlichen Natur einen moralischen und einen ästhetischen Sinn an, deren Beschaffenheit er zu ergründen suchte. Dabei

unterschied er zwischen dem Triebe der Selbstliebe und dem Triebe des Wohlwollens, den letztern betrachtete er als den reinen, uneigennützigen Trieb, der ohne Rücksicht auf Vergnügen und Vortheil wirke. Hume nahm in seinen moralischen Prinzipien zwar auch wohlwollende und gesellige Neigungen, wie Hutcheson, an, aber er behauptete, daß mit der Befriedigung derselben immer auch eine Befriedigung der Selbstliebe verbunden sei. Adam Smith machte in seiner theory of moral sentiments die Sympathie zur Quelle unserer moralischen Ideen und Gefühle, er ließ dieselben dadurch entstehen, daß wir uns in die Stelle Anderer versetzen, an den Freuden und Schmerzen Anderer theilnehmen und die Theilnahme Anderer zu erwecken suchen. Auch Adam Ferguson suchte in seinen principles of moral and political science (übersetzt von Garve) den Gedanken durchzuführen, daß man in dem gemeinen Besten und dem Wohl der bürgerlichen Gesellschaft sein eigenes Wohl suchen solle. — Es ist klar, daß der spezifische Gehalt der christlichen Moral sich auflösen muß, wenn der äußerlichste Glückseligkeitstrieb als Prinzip der Moral angenommen wird, es ist bei einer solchen flachen Auffassung dann allerdings kein Wunder, wenn von Christo gesagt wird, daß Confucius in der Erkenntniß klarer Vernunftprinzipien ihm weit vorangeeilt gewesen sei. Die religiöse Consequenz dieser empirischen Moral ist die Freigeisterei, die die Religion eben auch vom empirischen Gesichtspunkt aus betrachtet, als ein bloßes Mittel, den Pöbel zu regieren und im Zaum zu halten. Bei dem feinen und leichten Weltmanne, Bolingbroke, dem einflußreichsten der englischen Freigeister, finden wir diese Ansicht ganz offen ausgesprochen.*) Er betrachtet die Menschen als höher organisirte Thiere, und die Religion als den Kappzaum, den man ihnen doch anlegen müsse. Die geoffenbarte Religion sieht er als ein Lügengewebe des Priesterbetrugs an, und hält es recht eigentlich für die wesentlichste Aufgabe der Priester, den Glauben an die

*) Vgl. über ihn Schlosser, Geschichte des achtzehnten Jahrhunderts, I, S. 417 ff.

alten Lügen zu erhalten, auch neue hinzu zu erfinden, und die Menschheit mit einem Netz des Betrugs zu umstricken. Bolingbroke hielt sich viel in Frankreich auf, und trug durch seinen persönlichen Einfluß nicht wenig dazu bei, daß die englische Freigeisterei hier bekannt wurde.

17. In England bewegte sich die Moral im Allgemeinen wenigstens immer noch in den Schranken der äußern Wohlanständigkeit, der sittliche Kern des englischen Volksgeistes reagirte immer noch gegen Zuchtlosigkeit und Frivolität. In Frankreich dagegen war die Auflösung der Sittlichkeit im Leben des Volks schon weit genug vorgedrungen, um sich über alle heilige Scheu hinwegzusetzen. Die Sitte war durch und durch verderbt, am meisten durch den Einfluß eines ausschweifenden Hofs. Der Staat war zu zügellosem Despotismus, die Kirche zu einer heuchlerischen, gewaltthätigen Pfaffenherrschaft ausgeartet. Den bis in's innerste Mark verdorbenen Zuständen der Gesellschaft gegenüber, wie sie namentlich seit Ludwig XIV. in Frankreich hervortraten, entfaltete die französische Literatur eine Oppositionstendenz, die den Widerspruch anschaulich zu machen suchte, in welchem das Bestehende in Staat und Kirche mit den Forderungen der Vernunft stand. Die geistige Revolution hatte in Frankreich schon lange vorher begonnen, ehe die politische Revolution zum äußern Ausbruch kam. Als entschiedener Haß gegen alles Heilige trat diese Oppositionstendenz bei Voltaire hervor, einem Manne, der mit unläugbar glänzenden Gaben und einer sehr ausgebreiteten Vielwisserei den ungemessensten Hochmuth und die lächerlichste Eitelkeit verband. Wie Keiner, verstand er es, das auszusprechen, was in Tausenden seiner Zeitgenossen lebte, daher ist es kein Wunder, daß er, wie wohl selten ein Schriftsteller, gefeiert, von Unzähligen förmlich vergöttert ward. Man kann es wohl nur einer gewissen Weltklugheit zuschreiben, daß dieser verworfene Mensch eine gewisse Frömmigkeit und Sittlichkeit äußerlich noch zur Schau zu tragen liebte, daß er z. B. sagen konnte:

„Nur ein Unsinniger wird Gott lästern, ich bete ihn an, Christ bin ich nicht, aber nur, weil ich auf diese Weise Gott besser dienen kann.“ Voltaire kennt in Wahrheit keinen andern Gott, als sein eigenes Ich, seine Religion ist der Egoismus; frivoler Witz und boshafter Spott sind die Waffen, mit denen sein kalter Verstand Alles verfolgt, wodurch er sich beleidigt glaubt, weil es als ein Licht in seine Sündenfinsterniß hineinscheint. Der tiefe Ingrimm gegen das Christenthum, der in seiner Seele kochte, spricht sich in dem Rath aus, den er in allem Ernste Friedrich dem Großen einmal ertheilte, die christliche Religion, als die Quelle alles Uebels, auszurotten. (Ecrassez l'infame, so schrieb er an ihn!) Auch Friedrich der Große, anfangs der entschiedenste Bewunderer Voltaires, bekannte doch endlich von ihm: Es ist doch Schade, daß eine so nichtswürdige Seele mit einem so herrlichen Genie verbunden ist. — Noch über Voltaire hinaus gingen die sogenannten Encyclopädisten. Diderot und d'Alembert faßten den Plan, das Ganze der Wissenschaft auf eine faßliche, allgemeinverständliche und übersichtliche Weise in einem größern Werke (Encyclopädie) zu bearbeiten und auf diesem Wege ihre gemeine Lebensansicht in den weitesten Kreisen zu verbreiten. Alles Höhere, Recht, Freiheit, Ehre, Gewissen, Scham, Reue wurde von den Encyclopädisten mit beißendem Witze wegräsonnirt und als eine bloße Wirkung und ein Spiel der Sinne dargestellt. Im Geiste dieser Encyclopädie, nur mit noch rücksichtsloserer Keckheit erklärte La Mettrie alles Geistige für einen Wahn und physischen Genuß für das höchste Ziel des Menschen. Gott, Gewissen, Vorsehung, Gericht und Ewigkeit behandelte er als Gespenster, die keinen wirklich vernünftigen Menschen schrecken könnten. Die Welt werde nicht eher glücklich sein, als bis der Atheismus allgemein herrschend geworden. Dann erst werde es keine religiösen Kriege mehr geben, dann erst werden die schrecklichsten Krieger, die Theologen, verschwinden, und die gegenwärtig vergiftete Natur wieder zu ihrem Rechte kommen. Die größte Sorge eines vernünftigen Menschen bestehe in der Befriedigung seiner Lüste. (Er selbst starb, seiner Lehre getreu, an einer

Pastete, an welcher er sich übergessen hatte.) Das Système de la Nature suchte mit wissenschaftlicher Bestimmtheit die Lehre durchzuführen, daß nur dem Materiellen ein Sein zukomme und das Geistige gar nicht, oder doch nur ein feineres Materielle sei, und schloß so die von Locke zuerst eingeschlagene Erklärung und Ableitung der ideellen Welt aus der materiellen Welt mit der Läugnung alles Ideellen, mit der völligen Reduction desselben auf das Materielle ab. Einer ernstern Richtung huldigte Rousseau, obgleich freilich schwer zu sagen ist, ob er ein besserer Mensch gewesen sei, als Voltaire und die übrigen genannten Männer. Bekanntlich ist Rousseau ein sehr unglücklicher Mann gewesen, er empfand in seinem tiefen Gemüth den Zwiespalt, der durch das gesammte irdische Dasein hindurchgeht, aber es fehlte ihm der Glaube, der allein diesen Zwiespalt zu versöhnen vermag. So schwärmerisch auch sein savoyischer Vicar für das Evangelium sich ausspricht, so hat Rousseau das Wesentliche der Religion doch auch nur in den abstracten Ideen: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit gesucht, und den höchsten Beruf des Menschen in dem naturgemäßen Leben. Der Hauptsatz, den Rousseau in seinem berühmten Werke über die Erziehung, seinem Emile, durchführte, ist der, daß der Mensch von Natur gut sei, daß Vorurtheile, Autorität, Zwang, Beispiel, alle geselligen Einrichtungen den Menschen verdorben habe, und daß die Erziehung die Aufgabe habe, wiederum eine naturgemäße Entwickelung des Menschen anzubahnen.*) Rousseau steht mit dieser Anffassung im äußersten Gegensatz zu dem Engländer Hobbes. Wenn Hobbes von dem Satze ausging: Exeundum est e statu naturae, so war Rousseau's Wahlspruch: Rétournons à la nature! Zur Grundlage des Staats macht Rousseau in seinem contrat social den natürlichen Willen, worunter er den Willen des Einzelnen versteht, der seine Person und seine Kräfte als Gemeingut unter die Leitung des allgemeinen Willen stellt. Der Staat kommt zu Stande nicht durch höhere Ordnung, sondern durch

*) Vgl. Raumer, Geschichte der Pädagogik, II, S. 224 ff.

rein natürliche Entwickelung, durch den Gesellschaftsvertrag, seine allein naturgemäße Form ist die Republik. Den tiefen Zwiespalt zwischen der Naturwelt und der Bildungswelt hat Rousseau besonders in seiner neuen Heloise mit lebendigen Farben gezeichnet, und darin hat er zugleich sich selbst gezeichnet. Von einer tiefen Sehnsucht nach einem Zustande der Harmonie, des Friedens, der reinen Natur, ist Rousseau unstreitig durchdrungen gewesen, wie Wenige, aber er hat nicht die sittliche Kraft gehabt, über die Zerfallenheit und Zerrissenheit der sittlichen Zustände, die ihn umgaben in der Pariser Bildungswelt, sich wahrhaft zu erheben, darum ist er in ihr untergegangen. Eine beklagenswerthe Erscheinung, am beklagenswerthesten bei einem Talent, das in der Literatur aller Zeiten fast einzigartig dasteht.

18. Der englische und französische Deismus fand in Deutschland großen Anklang und rief hier eine geistige Revolution hervor, die jedoch, dem deutschen Nationalcharakter entsprechend, erst nach manchen vorhergegangenen Vermittlungsversuchen zum entschiedenen Durchbruch kam. Calixt hatte bereits der streng kirchlichen Richtung gegenüber einer humanistischen Richtung Bahn zu brechen gesucht, und eine Vermittlung angestrebt, zwischen dem Allgemein-Menschlichen und dem Spezifisch-Christlichen auf dem ethischen Gebiet, ohne daß es ihm jedoch gelungen wäre, in dieses Verhältniß Klarheit zu bringen. Ebenso wenig gelang dies den Schülern von Calixt, Dürr, Meyer, Rixner und den orthodoxen Moraltheologen, wie Osiander, Dorsche, Baier, Aegid. Strauch, und noch weniger den lutherischen Casuisten, Balduin, Olearius, Blechmann, Dannhauer, König, die, so anerkennungswerth ihr Streben ist, der jesuitischen Casuistik entgegenzuwirken, und dabei sowohl von katholischer Laxheit, wie von Calvinischer Strenge sich fernzuhalten, doch viel zu sehr nur den Beichtstuhl des Geistlichen im Auge hatten, als daß sie einen durchgreifenden Einfluß auf das gesammte Leben hätten ausüben können. Weiter war der

Gesichtskreis, den Hugo Grotius (de jure belli et pacis), Pufendorf und seine Schule, und Chr. Thomasius dem ethischen Gebiete eröffneten, ohne jedoch es mit dem religiösen in wahrhafte lebendige Wechselbeziehung zu setzen. Pufendorf erregte dadurch großes Aufsehn, daß er, in Grotius Fußstapfen tretend, zuerst das System einer Wissenschaft aufstellte, in welcher zugleich Rechts- und Sittenlehre enthalten war, wobei er Vernunft und Offenbarung als wesentlich verschiedene Erkenntnißquellen behandelte und nur aus der erstern schöpfen wollte. Grotius und Pufendorf stellten als obersten moralischen Grundsatz die Förderung des Wohls der Gesellschaft auf, einen Grundsatz, der durch die Voraussetzung eines höchsten göttlichen Gesetzgebers seine Kraft erhalte. Mit Recht machte der Rostocker Theologe Schomer auf das Rechtswidrige, Eigennützige und Wandelbare dieses moralischen Grundsatzes aufmerksam, ohne denselben jedoch durch sein eigenes Moralprinzip: Folge der Vernunft mit ihren ideis innatis! wesentlich zu verbessern.*) Thomasius trat der Aristotelischen Scholastik seines Zeitalters kräftig entgegen und ging in diesem Geiste auch an die Behandlung der philosophischen Sittenlehre, allein sein Moralprinzip der vernünftigen Liebe Anderer war ebenso wenig geeignet, reformatorisch auf dem Gebiete der Ethik zu wirken, wie das Moralprinzip der gleichzeitigen Wolf'schen Philosophie: Handle so, daß du und Andere vollkommen wirst!

19. Nicht die Philosophie, sondern allein das Christenthum war im Stande, der allgemeinen geistigen Zerrüttung zu wehren, die seit dem dreißigjährigen Kriege die Blüthe Deutschlands gebrochen hatte, und dem weltlichen Geist entgegenzuwirken, der besonders durch die Hegemonie Frankreichs unter Ludwig XIV. mit einem mächtigen Gefolge von Unsittlichkeit hervorgetreten war. Sollte das Christenthum diese weltüberwindende Macht entfalten, so mußte es

*) Specimen theologiae moralis. — Theologia moralis sibi constans.

zunächst wieder aus den kirchlichen Formen, in denen es erstarrt war, hervorbrechen zu neuem Leben, es mußte in einer verknöcherten Rechtgläubigkeit die innere Kraft des wahren lebendigen Glaubens, der einst Luther beseelt hatte, wieder geweckt werden, in der Verweltlichung der Kirche mußte der Lebensborn des Glaubens sich wieder aufthun, aus dem sich das christliche Leben allein wahrhaft erfrischen und erneuern kann. Eine gewichtige Stimme sagt von den kirchlichen Zuständen jener Zeit: „Die heutige Christenheit hat vier stumme Kirchengötzen, denen sie nachgeht, den Taufstein, Predigtstuhl, Beichtstuhl und Altar, sie tröstet sich, daß sie getauft ist, Gottes Wort hört, zur Beichte geht, das Abendmahl empfängt, aber die innere Kraft des Evangeliums verleugnet sie." Niemand hat diesen kirchlichen Zustand der Veräußerlichung und Verweltlichung mit so scharfer Satyre geschildert, als der Mann, den man den Erasmus der Protestanten genannt hat, und den später Spener so sehnlichst wünschte, zum Besten der Kirche von den Todten erwecken zu können, als Joh. Valentin Andreä.*) „Die Heiligenbilder", sagt er, „sind weggeschafft, jetzt werden die Heiligenbilder der Laster verehrt. Die Herrschaft des Papstes wird verworfen, und wir setzen viele kleine Päpste ein. Die Bischöfe sind vermindert worden, aber Cyclopen miethen die Pfarrer und jagen sie wieder fort, die Simonie ist in üble Nachrede gekommen, wer aber weist heutiges Tages die von Geld schwere Hand zurück? Den Mönchen wird der Müßiggang vorgeworfen, als wenn jetzt auf den Akademieen zuviel gearbeitet würde, die Klöster sind wieder hergestellt worden, damit sie ganz leer stehen oder Thiere mästen, die feierlichen Gebete sind abgeschafft, und nun beten die Meisten gar nicht, die Fasten sind abgethan, nun wird die Vorschrift Christi für ein unnützes Wort gehalten." Er bekannte, daß ihm die Erde verhaßt sei, weil das Gesetz gewichen sei von den Priestern, die Zucht von den Schülern, die Gerechtigkeit von den Fürsten, die Vertheidigung von den Soldaten, der Rath von den

*) Vgl. Hoßbach, Andreä und sein Zeitalter.

Greisen, die Furcht von den Jünglingen, die Geduld von den Armen, die Frömmigkeit von den Reichen, die Rechtschaffenheit von den Bürgern, die Wahrheit von den Kaufleuten, die Religion von den Geistlichen, die Andacht von den Frommen, die Demuth von den Edeln, der Glaube von dem Volk, die Barmherzigkeit von der Welt, die Liebe von den Eltern, der Gehorsam von den Söhnen, die Wachsamkeit von den Prälaten, die Ehrerbietung von den Untergebenen, die Billigkeit von den Richtern, die Gesetzmäßigkeit von der Obrigkeit, die Eintracht von den Brüdern, die Innigkeit von den Schwestern, die Treue von den Arbeitern, die Sanftmuth von den Mäßigen, die Wissenschaft von den Lehrern, die Mäßigkeit von den Ehegatten, die Keuschheit von den Jungfrauen, die Reinigkeit von den Jünglingen, das Vertrauen von Allen, wie sollte da nicht Christus von Allen fern sein?" Die Kirche seiner Zeit ist ihm ein Grab der Wahrheit, und die Grabschrift lautet: „Ich, die Wahrheit, die Tochter Gottes, durch Satans Trügerei, durch der Welt ansteckend Gift, durch der Sinne Wollust, der Tyrannen Gewaltthätigkeit, der Priester Trägheit, der Staatsmänner Bosheit, der Geschichtschreiber Leichtsinn, der Gelehrten Narrheit und des Volkes Dummheit ermordet, liege hier im Schlamme der Lügen." — In seiner christianopolitanischen Republik hat Andreä eine ideale Kirche, wie er sie sich dachte, zu zeichnen gesucht, eine Stadt Gottes, aus himmlisch gesinnten Bürgern bestehend, voll praktischer Frömmigkeit, wie jener Presbyter in ihr, der als Musterbild eines wahren Christen dargestellt wird, „ein Mann von warmem Geiste und kaltem Fleisch, ein Liebhaber des Himmels und gleichgültig gegen die Erde, Jedem der Nächste durch Liebesdienste, entfernt von aller Schwatzhaftigkeit, trunken von Gott, sich aller Wollüste enthaltend, wachsam für die Heerde, für sich selbst schlafend, der erste an Verdienst, der letzte an Ruhm." — Und solche „Presbyter" gab es auch wirklich noch in der verweltlichten Kirche. Es gab neben Andreä noch eine ganze Reihe von Zeugen einer lebendigen Frömmigkeit, die der verderbten kirchlichen Sitte entgegenwirkten mit der Kraft des Glaubens.

Johann Arnd, der Verfasser des wahren Christenthums, Christian Scriver, der Verfasser des „Seelenschatzes“ (ein Mann, den eine Königin auf einer Sänfte nach Stockholm tragen zu lassen sich erbot, damit sie einen Mann hätte, der fleißig ihre Handlungen beobachtete und ihr ungescheut sagte, nicht, was man thun wollte, sondern was man thun sollte), Heinrich Müller, Paul Tarnov, Quistorp u. A. haben Alle redlich und eifrig an dem Werke einer Kirchenverbesserung gearbeitet und segensreich in diesem Sinne gewirkt. Doch kann man von keinem dieser trefflichen, hochzuschätzenden Männer sagen, daß sie die eigentlichen Kernpunkte der lutherischen Reformation, die Rechtfertigung allein aus dem Glauben, und die daraus hervorgehende christliche Freiheit dem äußerlichen Satzungswesen, der äußerlichen Werkgerechtigkeit, der gesetzlichen Unfreiheit und der falschen Freiheit der verderbten Kirche gegenüber mit der Tiefe, Klarheit und Energie bezeugt hätten, die nöthig war, um die Kirche wahrhaft zu reformiren. Sie gleichen sämmtlich mehr den Reformatoren vor der Reformation durch eine gewisse gesetzliche Befangenheit, die an ihnen nicht zu verkennen ist, zu jener Paulinischen Höhe der geistlichen Freiheit, auf der Luther steht, und auf der Nichts gilt, als nur der Glaube, auf der nicht erst gefragt wird, ob gute Werke zu thun seien, sondern, ehe man fragt, hat sie der Glaube schon gethan, auf der die Werke vom Glauben so wenig zu scheiden sind, wie Brennen und Leuchten vom Feuer zu unterscheiden ist, — zu diesem geistlich freien Standpunkt hat sich keiner der genannten Zeugen erhoben.

20. Diese Männer waren Vorläufer Speners, in dem sich Alles zusammenfaßt und offen hervortritt, was sie erstrebt und im Stillen vorbereitet hatten.*) Spener glaubte, wie sie, daß die lutherische Kirche in ihrer damaligen Orthodoxie von dem lebenskräftigen Heilswege der Reformation abgewichen sei und Gefahr

---

*) Vgl. Hoßbach, Spener und seine Zeit.

laufe, in todter Rechtgläubigkeit und starrer Buchstabentheologie unterzugehen, deshalb hielt er eine neue Reformation derselben für nothwendig. Wenn er auch in seiner musterhaften Bescheidenheit sich selber keineswegs für berufen hielt, diese Reformation in's Werk zu setzen, so hielt er es doch für Pflicht, ihre Nothwendigkeit und die Mittel und Wege zu ihrer Verwirklichung nachzuweisen. Dies that er vornehmlich in seiner 1678 erschienenen Schrift: „Pia desideria, oder herzliches Verlangen nach gottgefälliger Besserung der wahren evangelischen Kirche.“ Spener klagte in dieser Schrift über den betrübten Zustand der Christenheit überhaupt und insbesondere der lutherischen Kirche, er schilderte die Gebrechen aller Stände, insbesondere des geistlichen; wenn er auch nicht läugnen will, daß Gott in diesem Stande die Seinigen übrig behalten hat, so findet er doch fast überall in demselben einen Mangel des wahren lebendigen Glaubens und der Früchte desselben. Es ist ihm ein schreckhafter Gedanke, daß die Lehre von der ernstlichen innern Gottseligkeit Manchen sogar verborgen ist, und daß, wer dieselbige mit Eifer treibt, kaum dem Verdacht eines heimlichen Papisten, Weigelianers oder Quäkers entgehen könne. Spener zeigt in dieser Schrift, daß der herrschende theologische Streitgeist dahin führe, daß man das Eine, was noth ist, vernachlässige, so daß manche Sünden gar nicht mehr für Sünden gehalten würden, und beklagt den weitverbreiteten verderblichen Irrthum, daß man bei einem unsittlichen Leben bloß durch den Glauben selig werden könne, als ob das ein wahrer Glaube sein könne, welcher mit Lastern verbunden sei. Dann ermuntert er zu einer Abstellung aller dieser Mängel, indem er zeigt, daß, wenn auch keine Vollkommenheit zu erreichen sei, es doch möglich sein müsse, die Kirche dem herrlichen Vorbilde der ersten christlichen Gemeinschaft wieder näher zu bringen. Er gibt die Vorschläge zur Verbesserung an. Als das erste Mittel zu derselben wird empfohlen die reichlichere Verbreitung des Wortes Gottes: weil diese Quelle bei dem bestehenden Perikopenzwange immer noch nicht genugsam fließe, so sei es nothwendig, außer der öffentlichen Verkündigung das Lesen

der heiligen Schrift, besonders des neuen Testaments, zu einer Beschäftigung häuslicher Andacht zu machen. Auch möchte es sehr heilsam sein, wenn die alte apostolische Art der Kirchenversammlungen wieder in Gang gebracht würde, daß es nämlich außer dem gewöhnlichen öffentlichen Gottesdienste noch andere Versammlungen gäbe, wo nicht einer allein als Lehrer aufträte, sondern auch Andere, welche die Gabe dazu haben, aufträten und ihre gottseligen Gedanken vortrügen, die Uebrigen aber darüber richteten. Dies könne, meint Spener, am besten so geschehen, wenn zu gewissen Zeiten mehrere unter Leitung eines Predigers zusammenkämen, aus der Schrift vorläsen, sich über jede Stelle brüderlich unterredeten, ihre Zweifel vortrügen, Erläuterung verlangten und von Andern erhielten und so sich gegenseitig erbauten. Wenn diese Versammlungen mit Weisheit geleitet würden, so werde der große Nutzen daraus entspringen, daß zwischen den Predigern und Zuhörern das gegenseitige Vertrauen wüchse, daß jene den geistigen Zustand dieser mit allen seinen Mängeln und Vorzügen besser kennen lernten und also auch kräftiger auf sie wirken könnten, diese aber zu einer so umfassenden Erkenntniß der Schrift kämen, daß sie in ihrer Hauskirche Kinder und Gesinde besser zu unterrichten im Stande wären. Der zweite, mit diesem unmittelbar zusammenhängende, Vorschlag war die Aufrichtung und fleißige Uebung des geistlichen Priesterthums. Spener hält es nämlich für eine äußerst schädliche Erfindung des Papstthums, daß alle geistlichen Aemter allein dem Clerus angewiesen werden, und dieser daher hochmüthiger Weise sich den Namen der Geistlichen, welcher doch allen Christen gemein sei, angemaßt habe; daher, meint er, habe Luther der Clerisei nicht weher thun können, als dadurch, daß er alle Christen auf's Neue zu dem geistlichen Priesterthum berufen, welches darin bestehe, daß ein Jeglicher Macht habe, in dem Worte Gottes fleißig zu forschen, Andre, besonders seine Hausgenossen, zu unterrichten, zu ermahnen, zu strafen, zu trösten, zu bekehren, zu erbauen, ihr Leben zu beobachten, für ihre Seligkeit zu sorgen, kurz, Alles das im Privat-

leben zu thun, was im Kirchendienste öffentlich geschieht. „Durch diesen ordentlichen Gebrauch des Priesterthums, sagt er, wird dem Predigtamt sogar kein Eintrag gethan, daß vielmehr dieses eine der vornehmsten Ursachen ist, warum das Predigtamt nicht alles das, was billig sein sollte, aus und zu Werk richten kann, weil es ohne die Hülfe des gemeinen Priesterthums zu schwach und ein Mann nicht genug ist, bei so vielen, als etwa einem gemeiniglich in seiner Seelsorge anvertraut worden, dasjenige auszurichten, was zur Erbauung nöthig ist. Wo aber die Priester ihr Amt thun, da hat der Prediger, als ihr Director und ältester Bruder, eine stattliche Hülfe in seinem Amt und dessen so öffentlichen, als absonderlichen Verrichtungen, und wird ihm die Last nicht zu schwer.“ Drittens forderte Spener die Einschärfung der Lehre, daß es mit dem Wissen im Christenthum durchaus nicht genug sei, sondern daß dieses vielmehr in der Ausübung bestehe, daher rieth er, die Christen fleißig anzuleiten zu Werken uneigennütziger Liebe, zu einer wohlwollenden Gesinnung auch gegen Feinde, und sie zu dem Ende in vertrauliche Freundschaft mit ihrem Beichtvater oder einem andern erleuchteten Manne zu bringen, damit sie demselben von ihrem Leben Rechenschaft geben und von ihm Rath und Unterricht empfangen könnten. Sein vierter Vorschlag betraf das Verhalten in Religionsstreitigkeiten und gegen die Ungläubigen oder Falschgläubigen. Spener wollte diesen gegenüber alle Leidenschaftlichkeit ausgeschlossen wissen, herzliches Gebet, gutes Beispiel, gründliche, aber bescheidene Auseinandersetzung der Wahrheit empfahl er als den einzigen Weg zu einer endlichen Vereinigung der verschiedenen christlichen Partheien. Vorzüglich aber verlangte er fünftens für die Verbesserung der Kirche eine ganz andere Erziehung und Bildung der Prediger, als man sie bisher gehabt. Er hielt es für besonders nothwendig, daß das polemische Streben beschränkt und die Theologie wieder zu ihrer apostolischen Einfalt zurückgeführt werde, daß die Studirenden besonders auf die Führung eines gottseligen Lebens ihre Aufmerksamkeit richteten, weil sonst bei dem

Studiren nur eine Philosophie von göttlichen Dingen, nicht aber eine im Lichte des heiligen Geistes erlernte Theologie entstehe. Die Schriften Taulers, des Thomas von Kempen, die deutsche Theologie hielt er daher für bessere Bildungsmittel der Theologen, als andere mit unnützen Spitzfindigkeiten erfüllte Bücher. In demselben Sinne wollte er sechstens auch das Predigtwesen verbessert wissen, die Kanzel sei nicht der Ort, die Kunst sehen zu lassen, sondern da solle das Wort des Herrn einfältig und gewaltig gepredigt werden, damit auch die Einfältigeren sich daran erbauen könnten. „Das Vornehmste“, so schließt er diese Ermahnung, „achte ich dieses zu sein, weil ja unser ganzes Christenthum besteht in dem inneren oder neuen Menschen, dessen Seele der Glaube und seine Wirkungen die Früchte des Lebens sind, daß die Predigten insgesammt dahin sollten gerichtet werden, eines Theils zwar die theuren Wohlthaten Gottes, wie sie auf den innern Menschen zielen, also vorzutragen, daß daher der Glaube und in demselben solcher innere Mensch immer mehr und mehr gestärket werde, andern Theils aber die Werke also zu treiben, daß wir bei Leibe nicht zufrieden seien, die Leute allein zu Unterlassung der äußerlichen Laster und Uebung der äußerlichen Tugenden zu treiben, und also nur gleichsam mit dem äußerlichen Menschen es zu thun zu haben, das die heidnische Ethik auch thun kann, sondern daß wir den Grund recht in dem Herzen legen, zeigen, es sei lauter Heuchelei, was nicht aus diesem Grunde gehet, und daher die Leute gewöhnen, erstlich an solchem Innerlichen zu arbeiten, die Liebe Gottes und des Nächsten bei sich durch gehörige Mittel zu erwecken und nachmal aus solchem erst zu wirken. Daher auch soll man fleißig treiben, wie alle göttliche Mittel des Worts und der Sacramente es mit solchen innerlichen Menschen zu thun haben, und es ja nicht genug sei, daß wir das Wort mit dem äußerlichen Ohr hören, sondern wie wir's auch in das Herz dringen müssen lassen, daß wir daselbst den heiligen Geist reden hören, das ist seine Versiegelung und

Kraft des Wortes mit lebendiger Bewegung und Trost fühlen, also daß es nicht genug sei, getauft zu sein, sondern daß unser innerlicher Mensch, darin wir Christum vermittelst desselben angezogen, ihn auch müsse anbehalten und dessen Zeugniß an dem äußerlichen Leben zeigen, daß es nicht genug sei, äußerlich das heilige Abendmahl empfangen zu haben, sondern daß auch unser innerlicher Mensch durch solche selige Speise müsse wahrhaftig genähret werden, daß es nicht genug sei, äußerlich mit dem Munde zu beten, sondern daß das rechte und vornehmste Gebet in unserm innerlichen Menschen geschehe, und sich entweder in die Worte erst auslasse oder aber wohl gar in der Seele bleibe und doch daselbst Gott finde und antreffe, daß es nicht genug sei, Gott seinen Dienst in dem äußerlichen Tempel zu leisten, sondern, daß unser innerlicher Mensch den vornehmsten Dienst Gott in seinem eignen Tempel, er sei jetzt in dem äußerlichen oder nicht, leisten müsse."

Diese Aeußerungen Speners gegen eine äußerliche Kirchlichkeit, der das lebendige Glaubensleben fehlte, berühren sich vielfach mit den Aeußerungen, die Luther in seiner Schrift „von der Freiheit des Christenmenschen" gegen die römische Kirche richtet. Dennoch gilt auch in Beziehung auf diese beiden Männer jenes Wort: Duo si dicunt idem, non est idem. Ganz abgesehen davon, daß Spener an natürlicher Begabung und an Tiefe der geistlichen Erfahrung Luther bei weitem nachsteht, weicht er auch in seiner Richtung von der ursprünglich lutherischen Richtung doch wesentlich ab. Die lutherische Reformation und Kirche war von der Rechtfertigung allein durch den Glauben ausgegangen, als von dem Hauptartikel des ganzen Christenthums, sie hatte den rechtfertigenden Glauben einem todten historischen Glauben entgegengesetzt und stets gelehrt, daß der Glaube, welcher Christi Verdienst ergreift, ein lebendiger sein müsse. Daß in der kirchlichen Praxis der Glaube dennoch erstarrt war zu einem äußerlichen Fürwahrhalten, war ohne Zweifel eine schwere Abirrung von dem ursprünglichen Heilswege der lutherischen Kirche,

den ihr großer Reformator so klar und bestimmt ihr vorgezeichnet hatte, und wenn Spener der todten kirchlichen Orthodoxie den Pietismus entgegenstellte, so war darin die Reaction gegen jene Verirrung der Kirche eine wohlberechtigte, es vollendeten sich in ihr nur die Bestrebungen aller derer, die vor Spener diese bekämpft hatten, und Spener war auch durch den hohen sittlichen Ernst, der ihn beseelte, gewiß, wie Wenige befähigt, die Uebelstände der Kirche zum Heil derselben aufzudecken. Nichtsdestoweniger betonte der Spenersche Pietismus in einseitiger Weise, auf Kosten des objectiven Glaubensinhalts, das subjective Leben im Glauben, und hob bei Weitem nicht genug hervor, daß nicht das Leben im Glauben, sondern der Inhalt des Glaubens, das Verdienst und die Gerechtigkeit Christi es ist, das den Menschen vor Gott gerecht macht. Zwar kann man nicht sagen, daß der Pietismus Speners dieses materiale Prinzip der lutherischen Reformation direkt bekämpft habe, aber er stellte es doch in den Hintergrund, verschob es aus seiner rechten, prinzipiellen Stellung. Wurde der Glaube nach der subjectiven Lebensbeschaffenheit gemessen, so lag die Gefahr einer engherzigen Werkgerechtigkeit nahe, die ebenso verderblich werden mußte, wie die weitherzige Werkgerechtigkeit, in die die todte Orthodoxie verfallen war. Dies zeigt namentlich der Streit über die Mitteldinge oder Adiaphora, wohin man allerlei sinnliche Vergnügungen und Ergötzlichkeiten, als Tanzen, Spielen, Aufführung und Besuchung der Schauspiele, Kleidermoden, Gastgebote, Scherzreden, Spazierengehen, Lesen von Romanen und Zeitungen u. dgl. rechnete. Luther hatte, als eifriger Anhänger der Paulinischen Lehre vom Gesetz und Glauben, in diesen Dingen alles ängstliche und peinlich gesetzliche Wesen auszuschließen gesucht, und der Freiheit des Christenmenschen keinen Zaun von gesetzlichen Bestimmungen entgegengestellt. Auch Spener selbst hatte wenigstens eine gewisse Mäßigung in der Beurtheilung dieser Dinge beobachtet, dagegen können viele seiner Anhänger von einer übertriebenen gesetzlichen Strenge in Beziehung auf die Adiaphora nicht freigesprochen werden. Das geoffenbarte Sittengesetz, so sagten die

pietistischen Bestreiter der Adiaphora (Francke, Anton, Lange u. A.) schreibt dem Christen nicht bloß die Sache, die man unternehmen oder unterlassen soll, nicht bloß die Materie, sondern auch die Form aller Handlungen vor, die darin besteht, daß man Alles thut aus dem Glauben, zur Ehre Gottes, mit gänzlicher Selbst- und Weltverleugnung. Bei den sogenannten Mitteldingen aber läßt sich nicht einsehen, wie der Glaube daran Theil haben, die Ehre Gottes dadurch befördert, die Selbst- und Weltverläugnung dabei geübt werden könne, da nun diese Bedingungen einer christlich guten Handlung bei den Mitteldingen nicht Statt finden, so sind sie unbedingt zu verwerfen. Diese pietistische Theorie verwarfen die orthodoxen Gegner (Löscher, Neumeister, Wernsdorf u. A.) als verderbliche Gewissenstyrannei, als frevelhafte Beschränkung der von Christus und Paulus empfohlenen christlichen Freiheit und klagten bitter, daß Heuchelei, geistlicher Hochmuth, falsche Sittenrichterei daraus hervorgehe. Wenn man bedenkt, daß die Pietisten Behauptungen aufstellten, wie die, daß durch die Mitteldingslehre der Grund des Christenthums umgestoßen, die heilsame Lehre Jesu verkehrt und der gesunden Vernunft widersprochen werde, daß dadurch Gesetze, Evangelium, Glaube, Vernunft, Zucht, Ehrbarkeit, Christus und Gott verläugnet, auch gar Abgötterei und schnöder Mammonsdienst behauptet und öffentlich gelehrt werde; daß es ferner pietistische Prediger gab, welche Niemanden von ihrer Gemeinde zum Abendmahl zuließen, der sich das Tanzen erlaubte, so wird man es begreifen, daß solche Behauptungen und crasse Uebertreibungen den Widerspruch einer wahrhaft lebendigen Orthodoxie gar wohl hervorrufen konnten. Man wird es einem Mann, wie Löscher, Dank wissen, daß er zwar einerseits den Gräuel nicht in Abrede nahm, der mit den Mitteldingen getrieben wird, und vor dem leidenschaftlichen Gebrauch derselben warnte, aber andererseits doch bestimmt daran festhielt, daß man sich hüten müsse, die Mitteldinge an und für sich zur Sünde machen, und der christlichen Freiheit dadurch einen gesetzlichen Zwang auferlegen zu wollen. Der Pietis-

mus verpflanzte Etwas von dem Geiste des Mönchthums in die protestantische Welt, er vermochte sich nicht aus seiner gesetzlichen Befangenheit zu der wahren christlichen Freiheit zu erheben, die im Glauben ein Herr über alle Dinge ist, und in der Liebe doch zugleich sich allen Menschen und allen Verhältnissen unterthan machen kann. Die protestantische Kirche würde jedenfalls die Freiheit ihres Glaubenslebens eingebüßt haben, wenn es dem Pietismus gelungen wäre, sich allgemein zu verbreiten und dauernd zu behaupten. — Da der Glaube nicht nach seinem objectiven Inhalt, sondern nach der subjectiven Lebensbeschaffenheit, die er hervorrief, vom Pietismus gemessen ward, so konnte die objective Darstellung des Glaubens, die kirchliche Glaubenslehre, vom Pietismus nur sehr unvollkommen gewürdigt werden. So finden wir denn auch, daß der Kirchenhistoriker des Pietismus, der gelehrte Gottfr. Arnold in seiner „unparteiischen Kirchen- und Ketzerhistorie“ das lebendige Christenthum fast nur bei Ketzern und Schwärmern anerkannte. Mit dieser Gleichgültigkeit gegen die Lehre, die den Pietismus charakterisirt, war natürlich auch eine Gleichgültigkeit gegen die Unterscheidungslehren unseres Bekenntnisses gegeben. Der Pietismus verfolgte einen unirten Zug, weshalb er denn auch von den Brandenburg'schen Fürsten begünstigt ward. So war es eine subjectivistische Kirchlichkeit, die im Pietismus ihren Ausdruck fand, die zu dem Objectivismus, zu dem die lutherische Kirche ausgeartet war, zwar einen bedeutungsvollen Gegensatz bildete, die aber um ihrer Einseitigkeit willen eine gründliche Reformation der ausgearteten Kirche nicht hervorzurufen vermochte. Wenn man auch nicht das neuerdings über Spener gefällte Urtheil billigen kann, daß er „ein exotisches Gewächs der lutherischen Kirche“ gewesen sei, so kann man doch auch nicht sagen, daß er ihr zweiter Reformator gewesen sei, der Luthern zur Seite gestellt zu werden verdiene. Spener war der lutherischen Kirche aufrichtig zugethan, er erkannte in ihr die größte Fülle reiner Lehre und die größte Befähigung zur Darstellung wahrhaft christlichen Lebens. Aber seine Kirchlichkeit hatte einen vorwiegend indi-

viduellen, subjectiven Grundcharakter, darum vermochte er nicht, die lutherische Kirche als Volkskirche zu erneuern, darum blieben seine reformatorischen Gedanken immer nur auf eine ecclesiola in ecclesia beschränkt.

21. Diese Grundidee des Pietismus (ecclesiola in ecclesia) gewann eine besonders umfassende, großartige Gestalt durch einen Mann, der dem Spener'schen Pietismus ergeben war, der aber eine größere Organisationsgabe besaß, als Spener, durch den Grafen Zinzendorf. Die durch ihn gestiftete herrnhutische Brüdergemeinde ist eine im Sinne des Pietismus gegründete Sammlung für die Frommen aus allerlei Volk, „eine Brunnenstube", in die Zinzendorf alle Bächlein des Lebenswassers zusammenleiten und von der aus er dann wieder die ganze Welt bewässern wollte. Wenn auch Zinzendorfs durchdringender Geist die Schwächen des pietistischen Conventikelwesens mit seinen Frömmigkeitsmethoden, Durchbruchs- und Versiegelungstheorien gar wohl durchschaute, und sein Streben darauf richtete, an die Stelle der gewöhnlichen pietistischen Zerfahrenheit einen einheitlichen kirchlichen Organismus zu setzen, so war doch seine Auffassung der kirchlichen Einheit prinzipiell keine andere, als die des Spener'schen Pietismus. Die Brüdergemeinde sollte keine Glaubens- und Bekenntnißgemeinschaft, sondern nur eine Liebes- und Lebensgemeinschaft bilden, Liebesgefühl und Liebesbethätigung sollte ihre Grundlage bilden. Welch eine Liebesinnigkeit Zinzendorf und seine Gemeinde entfaltet hat, wie wohlthätig diese Gemeinde dadurch in einer Zeit allgemeinen Abfalls auf viele fromme Seelen in der Kirche gewirkt, und wie unermüdlich sie aus der Heidenwelt neue Seelen für den Heiland zu werben bemüht gewesen ist, wird die lutherische Kirche stets mit innigem Dank gegen Gott anerkennen müssen. Aber gewiß ist auch, daß das Liebesgefühl Zinzendorfs und seiner Gemeinde bei Weitem kein ausreichendes Surrogat bildet für die auf das feste prophetische Wort gegründete lutherische Bekenntnißeinheit.

Zinzendorfs subjectiver Kanon: Es ist mir so, führte zu vielen Extravaganzen und Absonderlichkeiten, zu allerlei religiösen Spielereien und Tändeleien, die mit wahrer Kirchlichkeit unvereinbar sind. Die Brüdergemeinde zeigt sowohl die Kraft, wie die Schwäche des Pietismus, seine Kraft in der subjectiven Herzensfrömmigkeit, die ihre Glieder beseelt, seine Schwäche in dem Mangel an objectiver Lehr- und Bekenntnißeinheit, ohne die die Herzensfrömmigkeit der Gefahr schwarmgeistischer Verirrungen Preis gegeben ist.

22. Der Pietismus war aus dem Bedürfniß eines lebendigen thätigen Christenthums hervorgegangen, die Hauptaufgabe, die er verfolgte, war und blieb eine praktische. Daher finden sich unter seinen Anhängern weniger ausgezeichnete Männer der Wissenschaft, als solche Männer, die sich um die Förderung des christlichen Lebens verdient machten durch praktische Thätigkeit. Unter diesen verdient namentlich August Hermann Francke ausgezeichnet zu werden, ein Mann, von aufrichtiger, aufopfernder Liebe zum Heilande erfüllt, der durch seine Stiftungen einen segensreichen Einfluß auf die Erweckung und Verbreitung praktischer Frömmigkeit ausgeübt hat. — Wenn nun auch der Pietismus eine vorwiegend praktische Richtung verfolgte, so lagen in ihm doch auch Elemente, die auf die theologische Wissenschaft wohlthätig einwirken mußten. Das Zurückgehen von der scholastischen Dogmatik auf die heilige Schrift als die lebendige Quelle aller Heilserkenntniß, die Verinnerlichung des äußern Bekenntnisses zu lebendiger Herzenstheologie, der Heiligungsernst in der Bewährung derselben durch einen gottseligen Lebenswandel waren Impulse, die fördernd auf die Entwickelung der Theologie einwirken mußten. Aber bei dem Uebergewichte, den der Pietismus auf das religiöse Gefühl legte, vermochte er nicht, die wissenschaftliche Erkenntniß zu ihrem vollen Rechte kommen zu lassen, ja er würde der theologischen Wissenschaft den Tod gebracht haben, wenn nicht andere Elemente ihm entgegengewirkt oder sich mit ihm verbunden und dadurch seine Einseitigkeit überwunden und beschränkt hätten. Aus den

Kämpfen der orthodoxen und pietistischen Schule bildete sich eine theologische Schule, die die religiöse Innigkeit des Pietismus mit der Rechtgläubigkeit des Bekenntnisses, praktische Frömmigkeit mit wissenschaftlicher Tüchtigkeit in sich vereinigte. Diese Schule hat um die Fortbildung der theologischen Ethik und zwar um diese insbesondere sich namhafte Verdienste erworben. Franz Buddeus stellte, von Speners Geist durchweht, und von den praktischen Philosophemen des Grotius, Pufendorf und Thomasius einen freien Gebrauch machend, ein mit einem großen Reichthum gelehrter Kenntnisse ausgestattetes System der Ethik auf,[1]) das von bald darauf folgenden Bearbeitern dieser Wissenschaft, Rambach, Walch, Pfaff, stark benutzt wurde. Der ethische Grundgedanke des Buddeus ist: Der Mensch muß Alles thun, was erfordert wird, daß er in der Vereinigung mit Gott beharre und in der Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes fortschreite. Das ganze System gliedert sich in drei Theile, in die christliche Ethik im engern Sinne des Worts, die von der Heiligung und Wiedergeburt des Menschen, ihren Fortschritten, Kennzeichen, Hindernissen und Mitteln derselben handelt, — in die göttliche Jurisprudenz, die Lehre von den göttlichen Gesetzen und der diesen Gesetzen entsprechenden Einrichtung der Handlungen, die Pflichtenlehre, — und in die christliche Klugheitslehre, die die Anweisung gibt, wie im Einzelnen die Handlungsweise pflichtgemäß einzurichten, der beste Zweck durch die besten Mittel zu erreichen sei, mit besonderer Berücksichtigung der Geistlichen. Von besonderer Bedeutung für die Entwicklung der christlichen Ethik war es, daß ein Mann, wie Mosheim, seine wissenschaftliche Kraft ihr zuwandte und eine sehr ausführliche Darstellung derselben zu geben suchte, die er selbst freilich nicht mehr zu Ende geführt hat.[2]) Mosheim hatte die Impulse des Pietismus in sich aufgenommen, er suchte daher auch eine vorwiegend praktische Moral zu geben, mit Verschmähung der

---

[1]) Institutiones theol. mor. variis observationibus illustratae. — [2]) Sittenlehre der heil. Schrift fortgesetzt von Miller, 9 Bände.

speculativen Erforschung der Prinzipien und philosophischen Untersuchungen, von dem pietistischen Grundsatze ausgehend, daß nur ein wahrhaft Wiedergeborner wegen seiner geistlichen Erfahrung und seines reinen Herzens ein rechter christlicher Moralist sein könne, und daß nur durch eine übernatürliche Gnade das Herz des Menschen geheiligt werden könne, hat er die Sittenlehre in zwei Haupttheilen darzustellen gesucht, in deren erstem von der innern Heiligkeit des Gemüths, im zweiten aber von der äußern Heiligkeit des Lebens gehandelt wird. Mosheim verband aber mit den Impulsen des Spener'schen Pietismus die humanistische Richtung des großen Helmstädters Calixt, die auf ihn, den einst Helmstädter Theologen, gleichsam übergegangen war. Durch klassische Studien, Philosophie und Weltbildung hatte er sich einen großen Reichthum von Weltkenntniß und Menschenbeobachtung zu eigen gemacht und eine Weite und Freiheit der Weltanschauung sich erworben, die seine Sittenlehre auszeichnet, neben dem Formtalent, der gewandten klassischen Darstellung, durch die er bekanntlich auch auf andern theologischen Gebieten Epoche machend eingewirkt hat. Allerdings aber begegnet uns auch bei Mosheim schon eine gewisse elegante Aeußerlichkeit, eine Verweltlichung des Begriffs der Kirche, die die Schattenseite seiner humanistischen Richtung bildet. Charakterisch ist es, wenn er selbst in der Vorrede seiner Sittenlehre sagt, er wolle sich glücklich schätzen, wenn man ihn versichere, daß er das nicht verfälscht habe, was er aus den drei Quellen seiner Wissenschaft, den göttlichen Büchern, der reinen Vernunft und der Erfahrung habe schöpfen können.*) Diese drei Elemente sind bei ihm so mechanisch verbunden, wie er sie hier selbst neben einander stellt, zu einer wahrhaft organischen Durchdringung ist es bei ihm nicht gekommen. Die äußerliche Verbindung des weltlichen mit dem kirchlichen Element, welche beiden Elemente der Pietismus auseinander gerissen hatte, wirkte störend auf die Entwicklung der Ethik. Siegmund Jakob Baumgarten hatte eben-

*) Theil I, S. 15.

falls pietistische Elemente in sich, suchte aber dieselben mit dem Formalismus der Wolf'schen Philosophie zu vereinigen, und übertrug auch auf die christliche Sittenlehre die tabellarische Methode dieser Philosophie mit ihren mannigfachen Eintheilungen, aber auch mit der ganzen unfruchtbaren Trockenheit bloßer Verstandesbegriffe. An Baumgarten schlossen sich Canz, Reusch und Schubert an. In selbstständiger Weise suchte Töllner in seiner Moraltheologie, wie auf andern theologischen Gebieten, Vernunft und Offenbarung auszugleichen, und insonderheit der Vernunft ihre Rechte zu sichern. Reuß, ein Tübinger Theologe, suchte in seinen Elementen der theologischen Moral*) den unvergleichlichen Vorzug der christlichen Moral vor der philosophischen an's Licht zu setzen. In verwandtem Geiste stellte Crusius im Gegensatz zur Wolf'schen Philosophie, sowohl die philosophische Moral, (Anweisung, vernünftig zu leben, u. s. w.), als die theologische Moraltheologie dar, mit seltener Entschiedenheit führte Crusius als christlicher Philosoph das Prinzip des Willens Gottes als höchstes Moralprinzip durch und suchte dabei sich gleich fern zu halten von Gesetzlichkeit einerseits, wie von Eudämonismus andererseits, indem er dem Menschen die Anweisung gab, sein ganzes Leben zu einem Ausdruck liebenden Gehorsams gegen den Willen Gottes als seines natürlichen und nothwendigen Oberherrn zu machen. In mehr populärer Weise ist die praktisch-religiöse Philosophie von Crusius enthalten in den zu ihrer Zeit so hoch geschätzten und auch noch immer lesenswerthen „moralischen Vorlesungen" Gellerts, in denen sich ebensowenig, wie in den Fabeln und Liedern desselben Verfassers, ein tiefer Geist, wohl aber ein warmes, zur Empfindsamkeit geneigtes Gemüth zu erkennen gibt, dem man es abfühlt, daß es keinen höhern Wunsch kannte, als daß ihm einst der eine oder der andere mit den Worten begegne: „Du hast die Seele mir gerettet, du!"

---

*) Elementa theologiae moralis, quibus, quae ad rectam pie beateque in Christo Jesu vivendi rationem pertinent, generatim exponit.

Blicken wir nun zurück auf die Entwickelung der evangelischen Kirche seit der Reformation, so läßt sich nicht läugnen, daß das ethische Prinzip der christlichen Freiheit, von der die Reformation ausgegangen war, in dieser Entwickelung nicht ihren entsprechenden Ausdruck gefunden hat. Die Reformation hatte mit ihrer „Freiheit des Christenmenschen" sowohl das jüdische Element einer falschen Gesetzlichkeit, wie das heidnische Element der nicht mindei falschen Gesetzlosigkeit überwunden, sie hatte eine Freiheit dargestellt, die die göttliche Nothwendigkeit des Gesetzes durch den Glauben in sich beschloß. Diese Freiheit ist der Lebensgeist der Reformation, sie ist in den Bekenntnißschriften dargestellt, sie ist der große Gegenstand, an den die Reformatoren ihre ganze Lebenskraft gesetzt haben, der große Gegenstand der Reformationsgeschichte und Reformationskirche. Im weitern Verlauf der Entwickelung, als die Zeit der ersten Begeisterung vorüber war, trat aber allmälig zunächst das judaistische Prinzip der falschen Gesetzlichkeit in Lehre und Leben wieder hervor, in ersterer Beziehung bildete es die Lehrform auf Kosten des evangelischen Glaubenslebens aus, das die lebendige Lehrsubstanz bildet, und begründete so die orthodoxische Richtung, in letzterer Beziehung setzte es an die Stelle des freien evangelischen Glaubenslebens gesetzlich geregelte Lebensformen der Frömmigkeit, und bildete so den Pietismus aus. In dem Orthodoxismus sowohl, wie in dem Pietismus lagen Elemente der Reformation, die aber, weil einseitig aufgefaßt, verkehrt und entstellt waren. Der Orthodoxismus ging von dem objectiven Inhalt des Glaubens aus, der das Prinzip der christlichen Freiheit bildet, aber weil er von diesem objectiven Inhalt nicht zurückging auf den subjectiven Lebenstrieb, den dieser Inhalt in sich schloß, so machte er den Glauben zu einem neuen Gesetz und mußte verknöchern in starren todten Formen. Der Pietismus dagegen ging von diesem subjectiven Lebenstrieb aus, er suchte die christliche Freiheit aus den Tiefen ihrer Innerlichkeit heraus zu verstehen und sich anzueignen, aber weil er dabei die objective Lehrnorm dieser Lebensentwickelung nicht genug beachtete, sondern zurückstellte, so gerieth er in einen selbstge-

machten, selbsterwählten Formalismus des frommen Lebens hinein, in eine Gesetzlichkeit des Lebens, die nicht minder der wahren evangelischen Freiheit entgegengesetzt war, wie die gesetzliche Auffassung und Behandlung der Lehre.

23. Im Gegensatz zu diesem judaistischen Streben einer falschen Gesetzlichkeit der Lehre und des Lebens bildete eine heidnische falsche Freiheit sich aus in der Aufklärung, die mit dem Rationalismus begann und zum Pantheismus sich consequent fortentwickelte. Die Aufklärung wollte Befreiung der menschlichen Natur von all dem gesetzlichen Zwiespalt und Zwang, den der Orthodoxismus und Pietismus in sie hineingebracht hatte. Dieser gesetzliche Zwiespalt und Zwang konnte in Wahrheit nur durch das Prinzip der Reformation, durch die Freiheit, die der evangelische Glaube bringt, die Freiheit des Christenmenschen beseitigt werden, aber die Aufklärung betrachtete die Freiheit des Glaubens noch als eine theilweise oder völlige Unfreiheit, sie wollte nicht Glaubensfreiheit, sondern Vernunftfreiheit, nicht Freiheit des Christenmenschen, sondern die Freiheit des Menschen. Wenn die evangelische Glaubensfreiheit das Wort Gottes als die Norm und Quelle aller Wahrheit betrachtete, so der Rationalismus die Vernunft, in der Vernunft suchte die Aufklärung den Natursinn für Wahrheit, den sie in der christlichen Glaubenslehre vermißte, mit diesem Natursinn suchte sie alle Lebensverhältnisse zu befreien von der vermeintlichen oder wirklichen Unnatur, die ihnen anklebte und suchte sie so auf ihre Naturwurzel zurückzuführen.*) So setzte sie an die Stelle der positiven Gestalten des Lebens das Allgemein-Menschliche, die Gesinnung, die den Menschen zum Menschen macht, die man Humanität nannte, sie nivellirte alle traditionellen Unterschiede, Familientraditionen, Standesunterschiede, nationale Unterschiede, religiöse und confessionelle Verschiedenheiten, um sie aufzulösen in

*) Vgl. die treffliche Schrift von Kahnis: Der innere Entwicklungsgang des Protestantismus, S. 14 ff.

diese abstracte Humanitätsidee, was Schiller von Rousseau sagt, aus Christen Menschen werden — dahin ging das Streben dieser Aufklärung. Der Prophet dieser weltlichen Aufklärung war Lessing, mit der vollen Schärfe und Klarheit eines am Studium der Alten entwickelten Verstandes bezeichnete er ihre Aufgabe und ihr Ziel. Von einer von Außen her dem Menschengeiste objectiv gegebenen Wahrheit wollte er Nichts wissen, nur das selbstständige Suchen der Wahrheit betrachtete er als das höchste sittliche Privilegium der Menschheit. Der Buchstabe ist nicht der Geist, und die Bibel ist nicht die Religion. Aus ihrer innern Wahrheit müssen die schriftlichen Ueberlieferungen der Evangelisten und Apostel erklärt werden, und alle schriftlichen Ueberlieferungen können ihr keine innere Wahrheit geben, wenn sie keine hat. Die mündliche Regel des Glaubens, nicht die Schrift, nicht Petrus und seine Nachfolger, ist der Fels, auf dem die christliche Kirche erbaut ist. Die Offenbarung muß als eine Erziehung betrachtet werden, die an dem Menschengeschlechte geschehen ist, und noch geschieht, die Erziehung aber gibt dem Menschen Nichts, was er nicht auch aus sich selbst haben könnte, sie gibt es ihm nur geschwinder und leichter. Die Zeit des alten Testaments war die Zeit der unmündigen Kindheit, die Schriften des alten Testaments waren das Elementarbuch der Menschheit. Mit Christo, dem ersten zuverlässigen praktischen Lehrer der Unsterblichkeit der Seele, tritt die Menschheit in ihr Jünglingsalter ein, aber das volle Mannesalter wird sie erst dann erreichen, wenn die geoffenbarten Wahrheiten in Vernunftwahrheiten ausgebildet werden, was schlechterdings nothwendig ist, wenn der Menschheit wahrhaft mit ihnen geholfen werden soll. Dann wird die Menschheit nicht mehr aus Lohnsucht oder aus Furcht vor Strafe das Gute thun, sondern sie wird das Gute thun, weil es das Gute ist, dies ist die Zeit der Vollendung, des neuen ewigen Evangeliums, das Ziel der Erziehung des Menschengeschlechts. Zu diesem Ziel die Menschheit zu führen hielt sich die Aufklärung berufen, sie wollte die durch vermeintliche Vorurtheile aller Art gehemmte Erziehung des Menschengeschlechts vollenden.

Darum beseitigte sie den alten christlichen Glauben als eine unerträgliche Geistesfessel, gab die spezifisch christlichen Lehren als eine völlig unhaltbare Accommodation an das Judenthum auf und setzte an ihre Stelle die allgemeinsten religiösen Ideen, Gott, Tugend, Unsterblichkeit. In diesem Sinne erklärte Preußens großer König, Friedrich II., daß in seinen Staaten ein Jeder nach seiner Façon selig werden dürfe, und der Berliner Propst Wilhelm Abrah. Teller erklärte öffentlich, die Juden auf ihren Glauben an Gott, Tugend und Unsterblichkeit als ächte Christen anerkennen zu wollen. Nicht von der Rechtfertigung durch den Glauben, sondern von moralischer Ausbesserung wurde gepredigt, wurde gesungen, der Glaube wurde als Aberglaube, als Jesuitismus bekämpft und überall ausgemerzt, wo er sich fand, die alten Liturgieen wurden verstümmelt oder verdrängt, die alten Kernlieder in den Gesangbüchern wichen den seichtesten moralischen Ausbesserungsliedern. Je tiefer die Kirche sank, desto übermüthiger erhob sich die Schule, sie suchte durch Bildung und Wissenschaft die Menschheit zu beglücken, als die Kirche mit ihren Leistungen einen so kläglichen Bankerott machte. Es traten Schulmänner auf, wie der marktschreierische Basedow, Salzmann und Campe, die von einem angeborenen Sündenverderben, von einer Erlösung durch Gottes Sohn, von einer Wiedergeburt durch den heiligen Geist Nichts wissen wollten und glaubten, man dürfe das Gute nur aus dem Menschen heraus entwickeln, nicht durch das Christenthum in ihn hineinbilden. Auf dem Grunde der unverdorbenen Natur entwickelte sich eine seichte Nützlichkeitsmoral, die namentlich von Steinbart und Bahrdt ausgebildet, von dem letzteren sogar in einer Schenkwirthschaft dem Volke beigebracht ward. In dem eigentlichen Volk war der Glaube noch immer eine Macht, aber desto entschiedener gaben sich die Gelehrten und die Gebildeten den Einflüssen des englischen Deismus und französischen Materialismus hin oder huldigten einer sogenannten Popularphilosophie (Mendelssohn, Garve, Eberhard u. A.), die den alten Glauben durch ein flaches, selbstgenügsames Räsonniren des sogenannten gesunden Menschenverstandes zu

ersetzen suchte. Nur wenige einsame Zeugen, wie Hamann, Claudius, Stilling, die die untergehende Sonne des Glaubens noch beschien, warfen große Schatten hinein in den anbrechenden Lichtglanz der Aufklärung.

24. Während die sittliche Freiheit des Christenthums, die in der Paulinischen Lehre und in der Lehre Luthers ihren reinsten Ausdruck gefunden hat, auf der religiösen Grundlage des Glaubens ruht, begründet die sittliche Freiheit der Aufklärung sich durch sich selbst, die Moral, deren Mittelpunkt dieser Freiheitsbegriff ist, hat die Religion zur Folge, aber nicht die Religion die Moral, die Moral ist somit das Ursprüngliche, die Religion nur ein Abgeleitetes. Diese rationalistische Umgestaltung des Begriffs der sittlichen Freiheit hat sich am consequentesten vollzogen in der Kant'schen Philosophie. „Der Begriff der Freiheit," sagt Kant, „sofern dessen Realität durch ein apodiktisches Gesetz der praktischen Vernunft bewiesen ist, macht nun den Schlußstein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der speculativen Vernunft aus, und alle andern Begriffe (die von Gott und Unsterblichkeit), welche als bloße Ideen, in dieser ohne Haltung bleiben, schließen sich nun an ihn an, und bekommen mit ihm und durch ihn Bestand und objective Realität, d. i. die Möglichkeit derselben wird dadurch bewiesen, daß Freiheit wirklich ist, denn diese Idee offenbart sich durch's moralische Gesetz. Freiheit ist aber auch die einzige unter allen Ideen der speculativen Vernunft, wovon wir die Möglichkeit a priori wissen, ohne sie doch einzusehen, weil sie die Bedingung des moralischen Gesetzes ist, welches wir wissen. Die Ideen von Gott und Unsterblichkeit sind aber nicht die Bedingungen des moralischen Gesetzes, sondern nur Bedingungen des nothwendigen Objects eines durch dieses Gesetz bestimmten Willens, d. i. des bloß praktischen Gebrauchs unserer reinen Vernunft, also können wir von jenen Ideen auch, ich will nicht bloß sagen, nicht die Wirklichkeit, sondern auch nicht einmal die Möglichkeit zu erkennen und einzusehen be-

haupten.“ *) Die Vernunft hat auf dem theoretischen Gebiet nach Kant ein bloß negatives Resultat, das objective Sein, das Ding an sich, zu erkennen darf sie sich nicht zuschreiben. Auf dem praktischen Gebiet aber wird sie positiv, sie erlangt hier wieder, was sie auf dem theoretischen eingebüßt hat, durch die Idee der Freiheit, in der sie einen festen unumstößlichen Grund findet. Die Freiheit ist als inneres Faktum a priori in uns gegeben, sie ist Thatsache der innern Erfahrung. Die Kritik der praktischen Vernunft hat die Aufgabe, die Bethätigung dieser Freiheit zur Darstellung zu bringen. Da die Bethätigung der Freiheit auf die Sinnlichkeit gerichtet ist, so muß sie selbst in einer innern Beziehung zur Sinnlichkeit stehen. Diese Beziehung liegt in den sinnlichen Bestimmungsgründen des Willens, in den Trieben und Neigungen, die durch die Natur in den Willen gesetzt sind, die aber, weil sie den Charakter der Unfreiheit an sich tragen, von der Freiheit überwunden werden müssen. Das reine Wesen der Freiheit besteht darin, daß sie sich unabhängig von jedem äußern Antrieb rein aus sich selbst bestimmt. Diese Fähigkeit der Selbstbestimmung oder Selbstgesetzgebung nennt Kant die Autonomie des Willens. Der freie autonome Wille gebietet dem Menschen, ihm unbedingt zu folgen, ohne alle anderweitige äußere Rücksicht, so ist der moralische Imperativ ein kategorischer. Diesem freien autonomen Willen stehen die Triebe gegenüber, deren gemeinsames Ziel die Befriedigung der Selbstsucht ist, sie legen dem Willen ein ihm fremdes Gesetz auf, darum bezeichnet sie Kant als die Heteronomie des Willens, sie hat ihren Sitz nicht in dem höheren sittlichen, sondern in dem sinnlichen oder niedern Begehrungsvermögen und darf nicht darauf Anspruch machen, als oberstes Prinzip der Moral gelten zu wollen. Kant tadelt diejenigen Sittenlehrer, die die materiellen Bestimmungsgründe dieses empirischen Willens zu allgemeinen Prinzipien der Moral erhoben haben. Nur diejenigen

---

*) Krit. d. prakt. Vernunft, S. 4 f.

Regeln des Handelns (Maximen) dürfen zu Bestimmungsgründen der Sittlichkeit gewählt werden, welche fähig sind, allgemeine Vernunftgesetze zu werden. Der oberste Grundsatz der Moral wird hiernach sein: Handle so, daß die Maxime deines Willens zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten kann, d. h. daß bei dem Versuche, die Maxime deines Handelns als allgemein befolgtes Gesetz zu denken, kein Widerspruch sich ergibt. Dadurch sind alle materiellen Bestimmungsgründe des Handelns ausgeschlossen. Fragen wir nun weiter: Was treibt den Willen, diesem obersten Sittengesetz gemäß zu handeln, so antwortet Kant: Nichts anderes, als dieses Sittengesetz selbst durch die Achtung, die es erweckt. Geschieht eine dem Gesetze gemäße Handlung aus einer sinnlichen Neigung, aber nicht rein um des Gesetzes willen, so kann wohl von Legalität, aber nicht von Moralität die Rede sein. Die Achtung ist das einzige positive Gefühl, welches wir im Verhältniß zum moralischen Gesetz haben können, sie ist kein sinnliches, sondern ein intellectuelles Gefühl, das aus der Vorstellung des praktischen Vernunftgesetzes hervorgeht, sie ist keine innere Zuneigung, eine solche kann es bei dem Menschen als sinnlichem Wesen nicht geben, weil der Mensch immer noch Neigungen in sich hat, die dem Gesetz widerstreben, Liebe zum Gesetz kann nur als etwas Idealisches betrachtet werden. So kommt Kant zu dem Gedanken, daß die Pflicht immer nur mit Widerstreben gethan werde. — Nachdem die Analytik der praktischen Vernunft so das Verhältniß der beiden Momente des Willens, des reinen und des empirischen Willens dargestellt, und das oberste Moralprinzip daraus abgeleitet hat, ist es Aufgabe der Dialektik, die Antinomieen aufzulösen, die sich aus dem Widerspruch des reinen und des empirischen Willens ergeben. Sie thut dies, indem sie von den bedingten Gütern, nach welchen der Mensch strebt, aufsteigt zu dem unbedingten höchsten Gut. Was ist dieses höchste Gut? Versteht man darunter das oberste Gut, die Grundbedingung aller andern Güter, so ist es die Tugend. Allein das vollendete Gut ist die Tugend nicht, da das

endliche Vernunftwesen als empfindendes auch der Glückseligkeit bedarf. Das höchste Gut ist also nur dann vollständig, wenn sich mit der höchsten Tugend die höchste Glückseligkeit verbindet. Die Glückseligkeit liegt aber nicht als Moment in der Tugend selbst, steht nicht mit ihr in analytischer, sondern in synthetischer Verbindung, und zwar ist diese Verbindung näher eine causale, so daß das Eine die Ursache, das Andere die Wirkung ist. Die praktische Vernunft muß also die Thesis aufstellen: Tugend und Glückseligkeit müssen in entsprechendem Maße als Ursache und Wirkung mit einander verknüpft sein. Mit dieser Thesis stimmt nun aber die Wirklichkeit nicht überein: weder ist das Streben nach Glückseligkeit Triebfeder zur Tugend, noch ist die Tugend wirkende Ursache der Glückseligkeit. Daraus ergibt sich also die Antithesis: Tugend und Glückseligkeit entsprechen sich nicht nothwendig und hängen überhaupt nicht als Ursache und Wirkung zusammen. Die Lösung dieser Antinomie findet Kant nun in der Unterscheidung der sinnlichen und der intelligibeln Welt. Der Widerstreit zwischen Tugend und Glückseligkeit, der in der sinnlichen Welt Statt findet, löst sich in der übersinnlichen Welt in Harmonie auf, mit seinem Uebertritt in dieselbe kann der Mensch auch die Verwirklichung des höchsten Guts erwarten. Das höchste Gut hat, wie bemerkt, zwei Bestandtheile: die höchste Tugend und die höchste Glückseligkeit. Die geforderte Verwirklichung des ersten Moments postulirt die Unsterblichkeit der Seele, diejenige des zweiten das Dasein Gottes. Das sinnlich-vernünftige Wesen kann um seiner Sinnlichkeit willen keine vollendete Tugend darstellen, es kann sich ihr nur annähern in unendlichem Progreß, dieser unendliche Progreß ist aber nur in einer unendlichen Fortdauer der persönlichen Existenz möglich, somit muß zur Verwirklichung des höchsten Guts die Unsterblichkeit der Seele vorausgesetzt werden. Auch vollendete Glückseligkeit, die zweite Seite des höchsten Guts, kann in der sinnlichen Welt nicht Statt finden. Zur vollendeten Glückseligkeit gehört, daß uns Alles nach Wunsch und Willen geht, dies kann nur geschehen, wenn die ganze Natur mit unsern Zwecken übereinstimmt.

Nun sind wir aber als handelnde Wesen nicht Ursache der Natur und vermögen also eine Verknüpfung von Moralität und Glückseligkeit nicht auszuführen. Da wir nun doch als sittliche Wesen das höchste Gut zu befördern suchen sollen, so ist es nothwendig, das Dasein einer von der Natur unterschiedenen Ursache der ganzen Natur anzunehmen, die den Grund dieses Zusammenhangs enthält: Es muß ein Wesen geben, das die gemeinsame Ursache der natürlichen und der sittlichen Welt ist, und zwar ein intelligentes Wesen, das unsere moralischen Gesinnungen kennt, und nach dieser Intelligenz uns die Glückseligkeit zutheilt. Dieses Wesen ist Gott. So ergibt sich für die praktische Vernunft zunächst die Idee der Freiheit aus der Möglichkeit des moralischen Gesetzes überhaupt; aus der Möglichkeit der vollendeten Tugend ergibt sich ferner die Idee der Unsterblichkeit, und aus der nothwendigen Forderung vollendeter Glückseligkeit die Idee Gottes. Diese drei Ideen sind aber nicht theoretische Dogmen, sie bleiben für die speculative Vernunft unlösbare Probleme, sie sind, wie Kant sie nennt, praktische Postulate, nothwendige Voraussetzungen des sittlichen Handelns. Diese drei Ideen sind „die drei Worte des Glaubens", wie Schiller in dem bekannten Gedicht sie nennt, sie bilden den Inhalt des moralischen Vernunftglaubens, den Kant in seiner „Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft" an die Stelle des Kirchenglaubens zu setzen gesucht hat. Nur die eigenthümliche Schwäche der menschlichen Natur ist nach Kant daran Schuld, daß auf den reinen moralischen Vernunftglauben niemals so viel gerechnet werden kann, um eine Kirche auf ihn zu gründen, denn die Menschen sind nicht leicht zu überzeugen, daß das Streben nach Tugend, ein guter Lebenswandel Alles sei, was Gott fordere, sie meinen immer, sie müssen Gott noch einen besondern, durch Tradition vorgeschriebenen Dienst leisten, wobei es nur darauf ankomme, daß er geleistet werde. Zur Gründung einer Kirche gehört also nach ihren Begriffen noch ein auf Fakta gegründeter historischer und statutarischer Glaube, dies ist der sogenannte Kirchenglaube. In jeder Kirche finden sich

also zwei Elemente zusammen, das rein moralische, der Vernunftglaube, und das historisch-statutarische, der Kirchenglaube. Das statutarische Element soll nun nach Kant keine andere Bedeutung haben, als die eines Vehikels des moralischen. Sowie das statutarische Element Selbstzweck wird, selbstständige Bedeutung für sich in Anspruch nimmt, so wird die Kirche verderbt und unvernünftig, wo die Kirche in den reinen Vernunftglauben übergeht, ist sie in der Annäherung zum Reiche Gottes. Dadurch unterscheidet sich der wahre Dienst und der Afterdienst im Reiche Gottes, Religion und Pfaffenthum. Von diesem Standpunkte aus konnte Kant sein Zeitalter, das Zeitalter des aufgeklärten achtzehnten Jahrhunderts, mit stolzem Selbstgefühl als die schönste und glorreichste Periode der gesammten Kirchengeschichte feiern.

Der Grundirrthum, das πρῶτον ψεῦδος, der Kantschen Vernunftlehre besteht in seinem falschen Freiheitsbegriff. Die Freiheit, die Kant als den praktischen Haltpunkt der Philosophie, als ihr δός μοι που στῶ bezeichnet, ist eine ganz abstracte Freiheit, der aller reale Inhalt fehlt. Allerdings hat sich Kant das Verdienst erworben, einem genußsüchtigen Materialismus und einer seichten Nützlichkeitsmoral die Thatsache einer alles Sinnliche und alle auf das Selbst gerichteten Beweggründe schlechthin niederkämpfenden, zugleich unbedingt gebietenden und dennoch keinen Lohn verheißenden sittlichen Stimme in uns mit Entschiedenheit entgegengestellt, und dadurch eine tiefere Auffassung der Freiheit vorbereitet zu haben. Aber man kann nicht sagen, daß sein eigener Freiheitsbegriff selbst ein wahrhaft sittlicher sei. Kant begründet die menschliche Freiheit nur auf sich selbst, nicht auf die Liebesgemeinschaft des Menschen mit Gott. Wie er das philosophische Denken zwar auf enggezogene Gränzen zurückgeführt und dadurch falscher philosophischer Hypothesensucht und speculativem Hochmuth ein Ziel gesteckt, aber dasselbe zugleich vom Lebenszusammenhange mit dem Göttlichen losgerissen hat, so gränzt er auch das sittliche Handeln zwar scharf und bestimmt ab gegen die gewissenlose Selbstsucht eines widersittlichen Eudämo-

nismus, und verweilt mit sichtbarer Begeisterung bei dem erhabenen Faktum des Sittengesetzes in der Menschenbrust, aber er faßt es nur als ein rein menschliches, als eine Selbstgesetzgebung des Menschen auf, nicht als ein göttliches Lebensgesetz. So bricht Kant also die Brücke ab zwischen Gott und dem Menschen, der Mensch ist sein eigener autonomer Gesetzgeber, seine Abhängigkeit von einem Urgesetzgeber wird nicht anerkannt, der Mensch ist nicht frei in Gott, sondern frei durch sich selbst. An die Stelle der Liebesgemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen tritt damit der Egoismus, das Reich Gottes, dessen Einheitsband die Liebe ist, zersplittert sich in individuelle Atome, die lieblos Gott gegenüberstehen, und lieblos neben einander stehen, nur in ihrem eigenen inhaltsleeren Ich ihre Befriedigung suchend. Es läßt sich somit nicht läugnen, daß eine tiefe Kluft befestigt ist zwischen der Kant'schen Freiheit und der Freiheit des Christenmenschen, und darum auch zwischen der gesammten Kant'schen Ethik und der kirchlichen Ethik. Jene Freiheit hat gebrochen mit dem christlichen Glauben, und vermag darum auch nicht, Liebe aus sich hervorzubringen, die nur durch den Glauben erzeugt werden kann, vermag darum auch nicht kirchliche Gemeinschaft zu bilden, die ja ohne Glauben und Liebe unmöglich ist, diese aber, die Freiheit des Christenmenschen, ist eine aus dem Glauben hervorgehende, mit dem göttlichen Inhalt der Liebe erfüllte Freiheit, aus der die kirchliche Gemeinschaft mit derselben innern Nothwendigkeit hervorgeht, wie aus der Wurzel der Baum, wie aus der Quelle der Strom.

Die rationalistische Theologie nahm die Motive der Kant'schen Philosophie bereitwilligst in sich auf und vollendete dadurch ihr eigenes Lehrgebäude. Nachdem Semler und Ernesti auf den Gebieten der Kirchengeschichte und der Exegese vererbte Annahmen und Einsichten zu beseitigen gesucht und den biblisch-kirchlichen Lehrbegriff in seinen Grundvesten erschüttert hatten, stand dem moralischen Vernunftglauben kein Hinderniß mehr im Wege, er erschien vielmehr als das einzig noch Haltbare in der immer allge-

meiner werdenden Auflösung der kirchlichen Grundlagen. So wurde denn auch von vielen Theologen der evangelischen Kirche (von J. W. Schmid, Stäudlin, Ammon, Lange, Vogel), ja selbst von katholischen Theologen (Schenkl, Mutschelle) die Kant'sche Moral in die Theologie eingeführt. [1]) Man suchte zu zeigen, daß der Geist der Sittenlehre Jesu kein anderer, als die reine Vernunftmoral sei, daß ihr das Prinzip der reinen Vernunft zum Grunde liege, daß Jesus keine andere Absicht gehabt habe, als an die Stelle des Judenthums eine Religion und Moral des Geistes und Herzens für alle Menschen, eine moralische Kirche zu setzen, daß alles Andere, was er gelehrt und angeordnet habe, bloß äußere Form und Einkleidung sei. Die durch Ernesti angebahnte rein philologische Erklärung des neuen Testaments, die durch Semler hervorgerufene sogenannte unparteiischere Bearbeitung der Kirchen- und Dogmengeschichte mußten natürlich auch auf die Behandlung der Moral ein ganz neues Licht werfen, so daß diese nur mit um so innigerem Wohlgefallen ihre neue „moralische Kirche" betrachten konnte, je mehr sie die alte Kirche um sich her durch den kritischen Vandalismus zu einem Trümmerhaufen werden sah. Selbst Stäudlin kann nicht umhin, das Geständniß abzulegen: „Unter der bloß gelehrten, historischen und nach Neuheit unaufhörlich haschenden Auslegungsmanier ging bei vielen Exegeten der moralische, der zarte und tiefe moralisch-religiöse Sinn gänzlich verloren, mit welchem die göttliche Moral Jesu allein richtig erklärt und aufgefaßt werden kann, und dies hat der Erkenntniß und Wirksamkeit der christlichen Moral einen unaussprechlichen Schaden gebracht und thut es noch." [2]) Der Glaube galt nur noch für eine subjective Meinung und die Glaubenslehre für eine Sammlung von Lehrmeinungen, die für das sittliche Leben von keiner wesentlichen Bedeutung seien, da der Mensch nach dem kategorischen Imperativ, bei rechter Anstrengung der eignen

---

[1]) Vgl. Stäudlin, Geschichte der christlichen Moral, S. 789 ff. [2]) a. a. O. S. 709.

Willenskraft auch ohne die Gnadenwirkung des göttlichen Geistes, sein sittliches Leben aus und durch sich selbst entfalten und vollenden könnte. So vollzog sich eine vollständige theologische Revolution: Die Ethik wurde losgerissen von der Dogmatik, das sittliche Leben vom christlichen Glauben.

25. Allerdings fehlte es nicht ganz an vereinzelten Stimmen, die, wenn auch kleinlaut genug, doch zweifelhaft sich äußerten über die Haltbarkeit des neuen Systems, und Manche von denen, die ihm anfangs begeistert gehuldigt, zogen sich später weiter und weiter von ihm zurück (so Ammon, Stäudlin). Man machte Einwendungen wider das oberste Ansehen der Vernunft in der Moral, man bemerkte, daß es im Begriff der christlichen Offenbarung liege, daß sie Dinge enthalte, die auf Autorität angenommen werden müßten, weil sie das Zeugniß und den Befehl Gottes für sich haben, daß es nothwendig sei, über die Vernunft sich zum Glauben zu erheben. Es bildete sich eine supranaturalistische Richtung, die sich auf biblischen Grund zu stellen, die christliche Gesinnung auf biblischem Grunde zu schildern und so dem verflachenden Rationalismus entgegenzuwirken suchte. Auf diesem Standpunkt stehn Flatts Vorlesungen über die christliche Moral (herausgegeben von Steudel), sie suchen auf biblischem Grunde die christliche Gesinnung darzustellen als Tugend an sich und als christliche Besserung, d. i. Wiedergeburt und Heiligung mit den sogenannten Besserungsmitteln (Ascetik). Die bedeutendste supranaturale Moral ist und bleibt aber unläugbar das System der theologischen Moral, das der gefeierte Dresdner Kanzelredner Franz Volkmar Reinhard in fünf Bänden (1788—1815) aufstellte. Die Moral ist nach Reinhard die Wissenschaft, welche lehret, worin nach dem Unterricht Christi und seiner Apostel der höchste Grad von Vollkommenheit bestehet, welchen der Mensch erlangen soll, und durch welche Uebungen und Mittel er dazu gebildet werden kann. Weil nun der höchste Grad von Vollkommenheit im Grunde einerlei mit der wahren christlichen Tugend

ist, so kann man die theologische Moral auch die Wissenschaft nennen, welche die Natur der wahren Tugend nach der Lehre Jesu erklärt und die Hülfsmittel dazu anzeigt. Die Moral zerfällt für ihn demnach in vier Haupttheile, es ist in ihr zu untersuchen: was der Mensch ist, — was er werden soll, — wodurch er es werden muß — und endlich auf welche Art er es werden kann. Im ersten Haupttheil wird der Mensch nach seinen natürlichen Fähigkeiten und den Wirkungsgesetzen seines Wesens beschrieben, und die mannigfaltigen Verirrungen und Fehler werden angezeigt, in die die an sich vortrefflichen Kräfte der menschlichen Natur bei ihren Wirkungen gerathen können. Im zweiten Haupttheil wird die wahre christliche Vollkommenheit dargestellt, oder die Aehnlichkeit mit Gott, zu der die menschliche Natur veredelt werden soll. Im dritten Haupttheil werden die allgemeinen Hülfsmittel angegeben, welche das Christenthum zur Entwickelung und Veredelung unserer natürlichen Kräfte, und zur Verbesserung der Fehler vorschlägt, welche sich an denselben finden können. Im letzten Haupttheil wird die ganze Hervorbringung der Besserung in der Seele des Menschen nach ihrem Anfang, nach den Veränderungen, durch welche sie allmälig fortschreitet, und nach den mannigfaltigen Gestalten, welche sie haben kann, beschrieben. — Reinhards in vierzig Bänden erschienene Predigten bilden eine Ergänzung zu dem, was er in seiner Moral wissenschaftlich ausgeführt hat, weshalb er denn auch oft auf seine Predigten verweist. Wenn man bedenkt, wie oft selbst auf mancher Dorfkanzel der Dresdner Oberhofprediger zu seiner Zeit gepredigt hat, so wird man den Einfluß ermessen können, den die moralischen Ansichten dieses Mannes ausgeübt haben. Unläugbar ist Reinhard der charaktervollste Repräsentant des theologischen Supranaturalismus, und zwar ist er dies weit mehr auf dem Gebiet der Ethik, als auf dem der Dogmatik. Reinhards Eigenthümlichkeit konnte sich auf dogmatischem Gebiete wenig entfalten, wo er sich damit abmühen mußte, Lehrformeln, deren Gehalt dem damaligen Zeitbewußtsein entschwunden war, nothdürftig demselben mundgerecht zu machen.

Dagegen konnte sich auf ethischem Gebiete seine Gabe und Neigung zu psychologischen Beobachtungen, sein umsichtig urtheilender, allseitig abwägender Verstand, und sein feiner sittlicher Takt frei entfalten, so daß die Reinhard'sche Moral in der That eine überaus reiche Fülle von ethischem Material darbietet. Allerdings aber zeigt auch diese Moral die dogmatische Schwäche des ganzen supranaturalistischen Standpunkts. Wer die Erklärungen des gefeierten Mannes über seinen Supranaturalismus im neunten Briefe seiner Geständnisse gelesen hat, wird anerkennen können, daß der Glaube an die freie Gnade Gottes, an den er in seiner berühmten Reformationspredigt (1800) erinnerte, nicht auf der bloßen Ehrfurcht vor der kirchlichen Autorität bei ihm beruht habe. Dessenungeachtet wird man großen Mangel an tieferer christlicher Einsicht in Reinhards Richtung, wie in der gesammten supranaturalistischen Richtung nicht verkennen können, und gewiß bezeichnend ist es für diese ganze Richtung, was selbst ein De Wette über Reinhards Moral urtheilen zu müssen geglaubt hat: „Reinhard ist als strenger Supranaturalist bekannt, aber in dieser seiner Sittenlehre ist bis jetzt vom Supranaturalismus Nichts sichtbar geworden. Es fehlt einmal das Prinzip des geoffenbarten göttlichen Worts in Christo als die höchste Sittenregel, und zweitens das Prinzip des göttlichen Geistes. Von den Vorschriften Christi und der Apostel ist viel die Rede, aber sie werden dem menschlichen Verstandesprinzip immer nur angepaßt. Die menschliche Hülfsbedürftigkeit und der darauf gegründete Glaube an Christum wird wohl angeführt als eine Quelle der christlichen Liebe, aber jene Hülfsbedürftigkeit ist nicht gehörig begründet, da die Idee der Erbsünde falsch gefaßt und die Vernunft davon freigesprochen wird, und der Zusammenhang der christlichen Liebe mit dem christlichen Glauben bleibt unverständlich. Der Einfluß des heiligen Geistes konnte in diesem Systeme keine Stelle finden, welches das Gefühl als ein geistiges Prinzip nicht kennt, und das ursprüngliche Triebwerk der Triebe so sehr mit dem mittelbar verständigen Trachten

des Menschen verwechselt." *) Jedenfalls ist das Christlich-Ethische in seinem lebendigen Centrum nicht erfaßt, die ganze Behandlung ist zu empirisch, als daß sie eine neue Bahn hätte brechen können.

26. Der Supranaturalismus war eine durchaus unhaltbare Vermittelung zwischen übernatürlicher Offenbarung und natürlicher Vernunft. Der Uebergänger vom Rationalismus zum Supranaturalismus und vom Supranaturalismus zum Rationalismus gab es so viele, daß an eine durchgreifende Unterscheidung beider Standpunkte nicht zu denken war, und daß man es begreiflich finden muß, wenn Schleiermacher bekannte, daß ihm schon bange werde, wenn er das Ra, Irra und Supra daherrauschen höre. Wie überhaupt im geistigen Leben es besser ist, wenn Gegensätze offen hervortreten, als wenn sie künstlich übertüncht werden, so war es auch besser, wenn der Gegensatz der Kant'schen Vernunftkritik gegen die Kirche noch kühner und schärfer hervortrat, als daß er durch eine ihm innerlich geistesverwandte Richtung äußerlich gebrochen ward, ohne innerlich überwunden zu werden. Der kühne und energische Geist, der die Consequenzen der Kant'schen Kritik mit rücksichtsloser Schärfe zog, war bekanntlich Fichte. In ihm gipfelt die subjectivistische Freiheit, der Kant die Bahn gebrochen hat. Hatte Kant das moralische Bewußtsein für das absolut Nothwendige und Feste erklärt, so war nur ein Schritt zu dem Standpunkt, welcher das Ich für das Absolute erklärte. Dies ist der Standpunkt Fichte's. Das Ich setzt ein Nichtich sich gegenüber, um sich als die absolute That zu beweisen, welche die selbstgesetzte Schranke wieder aufhebt. Die Theorie hat demnach ihren Grund in der Praxis. In seiner praktischen Philosophie (in seiner Rechtslehre und Sittenlehre) hat Fichte mit der ihm eigenen Energie die praktische Anwendung seiner Wissenschaftslehre darzulegen gesucht. Das absolute Ich der Wissenschaftslehre fällt in der Rechtslehre in unendlich viele Rechtspersonen

*) Berl. Zeitschrift, J. 1820, H. 2, S. 74.

auseinander, es wieder als Einheit herzustellen, ist Aufgabe der Sittenlehre. Im bloß theoretischen Bewußtsein ist das endliche Ich herausgesetzt aus dem reinen Ich, ihm ungleich oder unangemessen geworden, indem es weder im materiellen Gefühle, noch in der Unmittelbarkeit des Triebes anders sich findet, denn als ein durchaus begränztes, in unbegreiflichen Schranken befangenes. Und im Rechtsbewußtsein wird diese Schranke nicht aufgehoben, sondern nur bestätigt in der gegen einander gerichteten Eigenheit der Willen. Erst im sittlichen Bewußtsein geht aus der Freiheit die Gemeinschaft hervor, es ist die unendlich angestrebte Gleichmachung des endlichen Ich mit dem reinen. Als unendliches Streben aber kann sie im Selbstbewußtsein auch nur sich geltend machen in der Form des Gebotes, des Sittengebotes. So schließt sich die transcendentale Theorie des Bewußtseins ab mit der Sittenlehre. Fichte's Subjectivismus zeigt sich klar in der Art, wie er den sittlichen Charakter des Ich bestimmt. Der sittliche Charakter des Ich besteht in einer Tendenz zur Selbstthätigkeit um der Selbstthätigkeit willen, und diese Tendenz ist es, welche gedacht wird, wenn das Ich an und für sich gedacht wird. Freiheit ist das einzige wahre Sein, und der Grund alles andern Seins. Ich bin wirklich frei, das ist der erste Glaubensartikel, der uns den Eingang verschafft in die intelligible Welt.*) Diese Freiheit kann aber nur als Gesetz der Selbstständigkeit gewußt werden. Frei sein heißt: ich soll mich jeglichem Ereigniß, Triebe oder Leiden gegenüber als schlechthin Selbstständiges setzen. Eins wird ohne das Andere nicht gedacht, und wie das Eine gedacht wird, wird auch das Andere gedacht. Wenn du dich frei denkst, bist du genöthigt, deine Freiheit unter ein Gesetz zu denken, und wenn du dieses Gesetz denkst, bist du genöthigt, dich frei zu denken, denn es wird in ihm deine Freiheit vorausgesetzt, und dasselbe kündigt sich an als ein Gesetz für die Freiheit. Was Kant den kategorischen Imperativ genannt hat, das ist bei Fichte das mit dem Wesen der Frei-

---

*) Sittenlehre, S. 275.

heit selbst identische Gesetz. Bei Kant geht die sittliche Freiheit daraus hervor, daß sie dem kategorischen Imperativ sich unterordnet, bei Fichte ist das Gesetz für die Freiheit das eigene Wesen der Freiheit. Hiernach konnte Fichte das Prinzip der Sittlichkeit bezeichnen als „den nothwendigen Gedanken der Intelligenz, daß sie ihre Freiheit, nach dem Begriffe der Selbstständigkeit, schlechthin ohne Ausnahme bestimmen solle.“ Die praktische Dignität der Vernunft ist ihre Absolutheit selbst, ihre Unbestimmbarkeit durch irgend Etwas außer ihr, und ihre vollkommene Bestimmtheit durch sich selbst. Das Ich theilt sich in ein „niederes“ und „oberes“ Begehrungsvermögen. Jenes enthält ein System mannigfacher Triebe, dies ist ein einziger „Urtrieb“, der Trieb der absoluten Selbstbestimmung zur Thätigkeit, um der Thätigkeit willen. Der Trieb ist abhängig vom Gegebenen, vom Vorhandensein der Objecte, in denen er Befriedigung sucht, dies widerspricht dem reinen Charakter der Selbstständigkeit, das Ich hat sich unbedingt über die ganze Form des Triebes zu erheben. Die Absicht beim sittlichen Handeln geht auf völlige Befreiung von der Natur, daß aber die Handlung doch dem Naturtriebe angemessen bleibt, ist Folge unserer Beschränkung. Da das Ich nie unabhängig werden kann, so lange es Ich sein soll, so liegt der Endzweck des Vernunftwesens in der Unendlichkeit, in der unaufhörlich fortschreitenden Annäherung zur absoluten Unabhängigkeit. Die Reihe von Handlungen, in denen diese Annäherung erfolgt, können wir als die sittliche Bestimmung des Vernunftwesens bezeichnen. Diese sittliche Bestimmung ist in den einzelnen Momenten des Handelns eine ganz bestimmte, sie ist jedesmalige Bestimmung (Pflicht). Ich soll handeln nur im Bewußtsein, daß etwas Pflicht ist, soll die Pflicht erfüllen um der Pflicht willen. Die formale Bedingung der Moralität unserer Handlungen ist: Handle stets nach bester Ueberzeugung von deiner Pflicht, oder handle nach deinem Gewissen. Das absolute Kriterium der Richtigkeit unserer Ueberzeugung von Pflicht ist ein Gefühl der Wahrheit und Gewißheit. Dieses unmittelbare Gefühl ist untrüglich, denn es ist nur

vorhanden bei völliger Uebereinstimmung unseres empirischen Ichs mit dem reinen, ursprünglichen.

Die Aufgabe, die Fichte der sittlichen Welt stellt, Handeln aus Ueberzeugung, gibt offenbar noch keinen Inhalt der Ueberzeugung, diese Ueberzeugung, wie begeistert sie immer sein mag, ist doch nur ein formaler, abstracter Begriff. Was bei Kant schon ein Schattenbild war (ein abstractes Gesetz), ist hier zum Schatten eines Schattens geworden. Es fehlt dem Handeln aus Ueberzeugung der religiöse Inhalt. Die absolute Vernunftform, das reine Ich (die Gottheit) existirt für den Einzelnen nur in der Gemeine vernünftiger Wesen, die Darstellung des reinen Ich ist das Ganze derselben, die Gemeinde der Heiligen. Jeder soll bei Allem, was er thut, auf Alle denken, die Menschen sollen Alle übereinstimmen, aber nur über das rein Vernünftige können sie übereinstimmen, so ist das rein Vernünftige das allgemeine Gesetz. Moralische Gemeinschaft und Kirche fallen demnach völlig zusammen, sie sind eben die Bestrebung, sich gegenseitig zu solchem rein vernünftigen Handeln anzufeuern. Diese, dem höchsten Ziel zustrebende, aber inhaltslose abstracte Begeisterung geht auch durch Fichte's berühmte „Reden an die deutsche Nation" hindurch. Wer wollte verkennen, daß Fichte, wie kein anderer Philosoph je vor ihm, seine Manneskraft verzehrt hat in dem Streben, eine in Schlaffheit und Feigheit versunkene Menschheit zu begeistern für Ideen, sie tapfer und tüchtig zu machen zum Kampf für Freiheit und Recht? Daß er so unerschrocken und so unermüdlich für die Erhebung unseres Vaterlandes aus dem Zustande tiefster Erniedrigung, für seine Befreiung von der französischen Tyrannei gestritten hat, das wird kein deutscher Mann ihm vergessen. Aber nimmer wird man Fichte's Lehre für eine Verkündigung wahrer und rechter Sitte erklären können. Eine abstracte Sittlichkeit ohne religiösen Inhalt kann kein göttliches Einheitsband menschlicher Lebensverhältnisse werden, eine immerhin in ihrer Art großartige Subjectivitätsrichtung, die den Willen eines Jeden zum absoluten Gesetz macht,

kann nur dazu dienen, die sittlichen Ordnungen aufzulösen, aber nicht sie zu begründen und zu erbauen.

27. Die abstracte rationalistische Richtung, die mit größester Energie in Fichte hervorgetreten ist, mußte je länger, je mehr ein Gefühl unbefriedigter Leere hervorrufen. Das Ich, losgerissen von der Gemeinschaft mit Gott, in isolirter Selbstständigkeit der Welt gegenüberstehend, mußte seiner Armuth inne werden, es mußte sich sehnen, die aufgelösten Beziehungen mit Gott wieder anzuknüpfen, das lebendige Wechselverhältniß zur Welt wiederherzustellen. Der denkende Geist mußte die hohe Bedeutung des objectiven Willens gegenüber dem rein subjectiven Willen, die hohe Bedeutung der sittlichen Organismen gegenüber dem individuellen, isolirten Ich erkennen. Diese Erkenntniß trat zuerst als eine philosophische Macht in Schelling hervor. Schelling hat Fichte's individuelles Ich zum absoluten Ich erweitert, und damit das Prinzip einer neuen Bewegung gesetzt. Nicht der subjective Wille der Einzelpersönlichkeit, sondern der objective, allgemeine Wille, der vor aller Einzelpersönlichkeit vorhanden ist, bildet hier den Ausgangspunkt, der objective Wille, das Absolute selbst, erzeugt den Staat, das Recht und die Sitte in der idealen Reihe seine Selbstmanifestationen, wie er in der realen die Stufen der Natur hervorbringt. Schelling hat die ethische Bedeutung seines Prinzips im Verhältniß zu dem Kantisch-Fichte'schen Prinzip, das er fortbildete, klar und tief erfaßt, wenn er in dieser Beziehung sagt in seiner berühmten Abhandlung „über das Wesen der menschlichen Freiheit": „Wir bemerken, daß es in dem zum System gebildeten Idealismus keineswegs hinreicht, zu behaupten, „daß Thätigkeit, Leben und Freiheit allein das wahrhaft Wirkliche seien", womit auch der subjective Idealismus Fichte's bestehen kann, es wird vielmehr gefordert, auch umgekehrt zu zeigen, daß alles Wirkliche (die Natur, die Welt der Dinge) Thätigkeit, Leben und Freiheit zum Grund habe, oder im Fichte'schen Ausdruck, daß nicht allein die Ichheit alles, son-

dern umgekehrt auch alles Ichheit sei. Der Gedanke, die Freiheit einmal zum Eins und Alles der Philosophie zu machen, hat den menschlichen Geist überhaupt, nicht bloß in Bezug auf sich selbst, in Freiheit gesetzt und der Wissenschaft in allen ihren Theilen einen kräftigern Umschwung gegeben, als irgend eine frühere Revolution. Der idealistische Begriff ist die wahre Weihe für die höhere Philosophie unserer Zeit und besonders den höhern Realismus derselben. Möchten doch die, welche diesen beurtheilen oder sich zueignen, bedenken, daß die Freiheit die innerste Voraussetzung desselben ist, in wie ganz anderm Lichte würden sie ihn betrachten und auffassen! Nur, wer Freiheit gekostet hat, kann das Verlangen empfinden, ihr alles analog zu machen, sie über das ganze Universum zu verbreiten.*) Die Freiheitslehre, die Schelling in seiner Abhandlung von der Freiheit aufstellt, ist die Freiheitslehre des Pantheismus. Der Mensch soll durch sie aus den engen Schranken des Ich, in die Kant und Fichte ihn gebannt hatten, befreit werden und seinen Geist zu einem All-Ich erweitern. Schelling sucht einen göttlichen Weltprozeß darzustellen, in dem das Gottesbewußtsein sich mit der Freiheit durchdringen soll. Er unterscheidet in dieser göttlichen Geschichte drei Momente: 1) Gott als Indifferenz oder als Ungrund, 2) Gott als Entzweiung in Grund und Existenz, Reales und Ideales, 3) Versöhnung dieser Entzweiung und Erhebung der anfänglichen Indifferenz zur Identität. Das allen Existirenden Vorangehende ist der Urgrund oder Ungrund, ein eigenes von allem Gegensatze geschiedenes Wesen, das darum auch kein Prädicat hat, als das der Prädicatlosigkeit. Reales und Ideales, Finsterniß und Licht sind in dem Urgrunde enthalten, aber nicht als Gegensätze, sondern in völliger Indifferenz. Aus dieser Indifferenz nun bricht die Dualität hervor: der Ungrund geht in zwei gleich ewige Anfänge auseinander, damit Grund und Existenz durch Liebe eins werden mögen, damit sich die bestim-

*) Philosoph. Schriften, I, S. 420 f.

mungs- und leblose Indifferenz zur bestimmten und lebendigen Identität erhebe. Schelling unterscheidet eine Natur in Gott, eine Sehnsucht, sich selbst zu gebären, die sich, einem wogenden Meere gleich, nach dunkeln und ungewissen Gesetzen bewegt, und eine innere Vorstellung in Gott, das ewige Wort, das in der Finsterniß des Grundes als Licht aufgeht und zu dem dunkeln Sehnen den Verstand hinzugibt. Dieser Verstand, vereint mit dem Grunde, wird freischaffender Wille. Auf einem Conflicte des Grundes mit der Natur beruht die stufenweise Entwickelung der Natur bis zum Menschen. Der Grund gibt dem Verstande nur allmälig nach, und jeder solcher Schritt zum Lichte ist durch eine neue Klasse von Naturwesen bezeichnet. In jedem Naturwesen sind daher zwei Prinzipien zu unterscheiden, erstens, das dunkle Prinzip, durch das die Naturwesen von Gott geschieden sind, und einen Particularwillen haben, zweitens, das göttliche Prinzip des Verstandes, des Universalwillens. Bei den vernunftlosen Naturwesen sind diese beiden Prinzipien noch nicht zur Einheit durchgebildet, der Particular-Wille ist bloß Sucht und Begierde, der Universal-Wille ohne den individuellen Willen herrscht als äußere Naturmacht, als leitender Instinct. Erst im Menschen sind beide Prinzipien, der Particular-Wille und der Universal-Wille vereinigt, wie sie im Absoluten vereinigt sind, aber wie sie in Gott ungetrennt vereinigt sind, so sind sie im Menschen zertrennlich vereinigt. In dieser Zertrennlichkeit des Universal-Willens und des Particular-Willens liegt die Möglichkeit des Guten und des Bösen. Das Gute ist die Unterordnung des Particular-Willens unter den Universal-Willen, das Böse ist die Verkehrung dieses normalen Verhältnisses. In der Möglichkeit des Guten und des Bösen besteht die menschliche Freiheit. Die Geschichte der Menschheit beruht auf dem Kampfe des Eigenwillens mit dem Universal-Willen, wie die Geschichte der Natur auf dem Kampfe des Grundes mit dem Verstande. Der Mittelpunkt dieser Geschichte ist das Christenthum: in Christus ist das Prinzip der Liebe dem menschgewordenen Bösen persönlich entgegengetreten, Christus war

der Mittler, um den Rapport der Schöpfung mit Gott auf der höchsten Stufe wiederherzustellen. Das Ende der Geschichte ist die Versöhnung des Eigenwillens und der Liebe, die Herrschaft des Universal-Willens, so daß Gott ist Alles in Allem. Die anfängliche Indifferenz ist alsdann zur Identität erhoben. — So geistvoll diese ganze Darstellung ist, so ist doch nicht einzusehen, wie auf diese Weise, wie in Gott, so im Menschen wirkliche Freiheit zu Stande kommen soll. Wenn der göttliche und der menschliche Geist auf dem Wege eines Naturprozesses sich entwickelt, so bleibt auch der Geist an die Natur gebunden, und kann sich zu wahrer Freiheit nicht entfalten. Alle einzelnen Menschengeister, auch Christi Person nicht ausgenommen, können in dieser Entwickelung keine andere Bedeutung haben, als die von vorübergehenden Evolutionen des Naturgrundes, von Naturerscheinungen, aber nicht die von ethischen Wesen. Schelling leitet nicht von einer absoluten ethischen Persönlichkeit das Universum ab, sondern von einer abstracten, unpersönlichen Indifferenz des Realen und Idealen, die nicht den Lebensgrund von ethischen Persönlichkeiten bilden kann. „Das ist der Eindruck", sagt ein tiefer Kenner dieser Philosophie, „der durch alle Schriften Schellings sich durchzieht, eine Fülle des Lebens (der anregenden Ideen, tiefschlagenden Ahnungen) in der Durchführung, wenn es aber auf den letzten Grund kommt, da endet es in der kahlsten Abstractheit, in welcher Alles wieder erstirbt. Man wird ergriffen von der Strömung dieser Gestalten, aber steigt man hinauf zu ihrer Quelle, an der man sich laben möchte, so ist sie versiegt, und man begreift nicht, wie solche Strömung aus ihr kommen konnte. Es sind zwei verschiedene Menschen in dem System, ein ahnungsvoller Dichter, der da göttliche Dinge besingt, und ein abstracter Philosoph, der das Universum skeletisirt." *)

28. Der Gedanke des allgemeinen, über allen einzelnen stehenden, rein objectiven Willens, den Schelling zuerst dem

*) Stahl, Rechtsphilosophie, I., S. 393.

Kantisch-Fichteschen Prinzip entgegengestellt hat, ist am folgerichtigsten und energischesten durchgeführt von demjenigen Philosophen, der den höchsten Höhepunkt moderner Philosophie bezeichnet, von Hegel. Was Hegel in seiner Rechtsphilosophie geleistet hat, bildet den entschiedensten Gegensatz zu dem Kantisch-Fichteschen Prinzip, ist aber nicht mehr, als die entgegengesetzte Einseitigkeit. Ist die Freiheit bei Kant und Fichte etwas rein Subjectives, so ist sie bei Hegel etwas rein Objectives. Die Zweckthätigkeit des Willens ist, seinen Begriff, die Freiheit, in der äußerlichen Objectivität zu realisiren, so daß sie eine durch den vernünftigen Willen bestimmte Welt sei. „Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig." Diesen Satz bezeichnet Hegel als das: Hic Rhodus, hic saltus, worauf für die Philosophie und für die Sittlichkeit Alles ankomme. Was da schlechthin sein soll, das ist die innere substantielle Natur unseres Willens selber, es muß daher auch stets wirklich sein in irgend einer Gestalt der Sitte oder des gegebenen Rechts: Der absolute Begriff ist erst in der Objectivität schlechthin bei sich selbst, mit sich zusammengeschlossen, er ist hiermit zur Idee vollendet. Nicht der Einzelwille ist nach Hegel also beschaffen, daß er seine Freiheit dem Rechte, dem sittlichen Gebote zu unterwerfen sich gedrungen fühlt, sondern umgekehrt der Universalwille, welcher eben das Rechts- und sittliche Bewußtsein im Einzelnen erzeugt, die Allgemeinheit in allen Einzelwillen ist, „macht die einfache Wirklichkeit der Freiheit aus." Das Allgemeine ist für Hegel das einzige wahrhaft Existirende, die substantielle Freiheit gibt sich in den Einzelwillen ihre besondere zunächst zufällige Wirklichkeit. Hegel unterscheidet in dem Einzelwillen drei Momente, zunächst das Moment der Allgemeinheit: das Ich, abstrahirt von jedwedem möglichen Inhalt, setzt sich als reines Ich, als absolute Möglichkeit, absolutes Können, sodann das Moment der Besonderung: es setzt sich diesem allgemeinen, unbestimmten Ich, einen bestimmten Inhalt, Gegenstand gegenüber, d. i. Trieb, Neigung, Zweck, Grundsatz, und drittens das Moment des Beschlusses,

das Ich, indem es den bestimmten Entschluß faßt, das Besondere aus der unendlichen Möglichkeit auswählt, ist sich zugleich bewußt, daß es selbst doch immer jenes allgemeine Können ist. Der Willensbegriff realisirt sich aber nur unvollkommen in diesen subjectiven Willensacten des Einzelwillens, zur vollkommenen Selbstdarstellung gelangt er erst in dem Bau der sittlichen Ordnung, in den großen Verhältnissen der sittlichen Welt, worin jene drei Momente der Willensfunction sich wiederholen. Die erste sittliche Sphäre ist die Sphäre des abstracten Rechts, worin sich das Moment des bloßen Könnens, des Allgemeinen, noch völlig Bestimmungslosen, realisirt, der freie Wille existirt hier in einer Mannigfaltigkeit von Persönlichkeiten und ihrer Selbstbestimmungen gegen einander, in der Persönlichkeit liegt die Rechtsfähigkeit des Subjects, der oberste Rechtsgrundsatz ist demgemäß: Sei eine Person und respectire die Andern als Person. — Die zweite Sphäre ist die Sphäre der Moralität, worin sich das zweite Moment wiederholt, daß der Wille sich einen Gegenstand gegenüberstellt, aber noch nicht als beschlossenen, sondern blos als Aufforderung, d. h. als Sollen. Die Sittlichkeit des Rechtsstandpunktes ist die unbefangene, reflexionslose, substanzielle Sittlichkeit, auf dem Standpunkte der Moralität kommt es zum pflichtmäßigen Handeln aus Gründen, hier tritt die Frage nach der Triebfeder des Willens, nach dem Vorsatze ein; der moralische Standpunkt ist der Standpunkt der freien sittlichen Entscheidung, der Standpunkt des Gewissens. — Die dritte Sphäre ist die Sphäre der eigentlichen Sittlichkeit, in der sich die dritte Willensbestimmung realisirt, die den Gegenstand nicht bloß als Anforderung sich gegenüberstellt, sondern wirklich beschließt. Die socialen Einrichtungen: Familie, bürgerliche Gesellschaft, Staat sind eben nicht bloße Anforderungen und Zwecke, sondern bestehende Institutionen, wirkliche Existenzen. Die Freiheit existirt in der Sphäre der Sittlichkeit ebenso als allgemeine Wirklichkeit und substantielle Nothwendigkeit, wie im subjectiven Willen des Einzelnen, der sich als Eins, versöhnt mit jener Allgemeinheit, weiß, dies ist die an und

für sich seiende Idee des Guten, sie ist nicht ein Inbegriff von zu realisirenden Anforderungen, sondern der Inbegriff der im äußerlichen Dasein schon realisirten, zur „vorhandenen Welt" gewordenen ethischen Bestimmungen. Sollen und Sein fallen hier zusammen. Die Sittlichkeit in ihrer natürlichen Substantialität zeigt sich in der Familie, in ihrer „Entzweiung und Erscheinung" stellt sie die bürgerliche Gesellschaft dar, der Staat endlich ist die in der freien Selbstständigkeit des besondern Willens zugleich allgemeine und objective Freiheit, die vollendete Einheit des Einzelnen und des Allgemeinen, des Subjectiven und des Objectiven, — die Sphäre der verwirklichten Sittlichkeit, die selbstbewußte sittliche Substanz. Der Staat ist zunächst an den einzelnen Volksgeist geknüpft. Die einzelnen Volksgeister aber münden in den Strom der Weltgeschichte ein. Der Kampf, der Sieg und das Unterliegen der einzelnen Volksgeister, der Uebergang des Weltgeistes von einem Volk zum andern ist der Inhalt der Weltgeschichte. In der Weltgeschichte stellen sich die Völkergeister um den Thron des absoluten Geistes, als Werkzeuge seiner Verwirklichung, als Zeugen und Geräthe seiner Herrlichkeit.

Unläugbar hat Hegel durch die großen wissenschaftlichen Mittel seines Systems zur Ausbildung einer universellen Weltanschauung mächtige Anregungen und wichtige Beiträge gegeben, die auch die christliche Kirche sich selbstständig anzueignen vermag. Aber den Geist seines Systems wird sie nimmermehr sich aneignen können, ohne sich selbst aufzugeben. Der Geist der Hegel'schen Philosophie und der Geist der christlichen Kirche stehen in dem entschiedensten Gegensatz. Die Freiheit des Geistes, die das Wesen der christlichen Kirche ausmacht, geht in der Hegel'schen Philosophie unter in einer abstracten Denkregel, es ist das logische Gesetz, das nach dieser Philosophie die Welt regiert und sowohl die Freiheit Gottes, wie die Freiheit des Menschen verschlingt. Allerdings strebt dieselbe nach Objectivität, nach Geschichtlichkeit, sie sucht die subjective Willkür zu bewältigen, indem sie das Recht der objectiven Institute hervorhebt,

indem sie Unterwerfung unter die objectiven Mächte des Lebens verlangt. Aber sie setzt an die Stelle der revolutionären Willkür, die sie verdrängt, eine noch viel schlimmere despotische Willkür, den Despotismus der objectiven Logik, die nicht den göttlich gegebenen Gedanken nachdenken, sondern diese Gedanken selbst bilden will, die ihr abstractes Schema zum göttlichen Weltgesetz macht und so den bodenlosesten Subjectivismus auf den Thron der Welt erhebt. Sind die sittlichen Subjecte nichts weiter, als nichtige und vergängliche Gefäße des in ihnen sich objectivirenden Geistes der Weltgeschichte, so „objectivirt" sich damit nicht eine wesenhafte sittliche Welt, sondern ein Schattenreich, das aus lauter leeren Formen und wesenlosen Erscheinungen zusammengesetzt ist. Die Freiheit ist zu einem leeren Namen geworden, dem aller reale Inhalt fehlt. Hegel hat somit das Urtheil über seine eigene Philosophie gesprochen, wenn er in der Vorrede zu seiner Rechtsphilosophie sagt: „Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen, die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug." [1] — Es ist auch der Hegel'schen Schule, sowenig der rechten, wie der linken Seite derselben, nicht gelungen, Licht in diese Dämmerung zu bringen. So viele einzelne lichtvolle Bemerkungen auch die hieher gehörigen Werke von Daub und Marheinecke [2]) enthalten, so sind sie doch viel zu befangen in den Grundanschauungen des pantheistischen Systems Hegels, als daß es ihnen hätte gelingen können, sich durch den Geist der christlichen Kirche wahrhaft frei machen zu lassen zu einer evangelischen Auffassung und Darstellung des individuellen und des socialen Lebens. Die Hegel'sche Ethik ist wesentlich Weltethik und kann nur durch die künstlichste, gezwungenste Umdeutung in eine Kirchenethik umgesetzt werden.

---

[1]) Rechtsphilosophie, S. XXIV. — [2]) Vgl. Daub's System d. theolog. Moral, herausgegeben von Marheinecke und Dittenberger. Marheinecke, System d. theolog. Moral, herausgegeben von Matthies und Vatke.

Es verdient Anerkennung, daß eine Reihe von achtbaren Forschern, an deren Spitze der jüngere Fichte steht, den Bann des Hegel'schen Pantheismus zu durchbrechen und auf dem ethischen Gebiete das Recht der individuellen Freiheit zur Geltung zu bringen gesucht haben, wie dies namentlich Chalybäus in seinem System der speculativen Ethik in bedeutsamer Weise erstrebt hat. Aber der speculative Theismus, den sie an die Stelle des Pantheismus setzen, bildet nur eine schwache religiöse Grundlage für eine Lebensphilosophie, weshalb es denn auch diesen Männern nicht gelungen ist, eine tief und weit greifende Bedeutung zu erringen. Am entschiedensten und scharfsinnigsten hat wohl Stahl in seiner geistreichen Rechtsphilosophie die Principien der Hegel'schen Philosophie, wie der neuern Philosophie überhaupt zu widerlegen gesucht, aber sein schwankender, katholisirender Kirchenbegriff bringt es zu keiner wahren innern Ueberwindung des modernen Pantheismus. Zwischen dem katholischen Kirchenbegriff und dem Prinzip der pantheistischen, insbesondere der Hegel'schen Philosophie besteht eine geheime Wahlverwandtschaft, diese liegt in dem absolutistischen, individualitätsfeindlichen Zuge, in der unfreien Richtung, welche beiden gemeinsam ist und welche nur durch das Freiheitsprinzip des Protestantismus wahrhaft gebrochen werden kann. —

29. Was die Philosophie, um mit Hegel noch einmal zu reden, Grau in Grau gemalt hatte, das suchte die Poesie in Rosenfarben zu kleiden, sie suchte die ethischen Ideen der Philosophie zum Gemeingute des Volks zu machen, indem sie dieselben als künstlerische Ideale dem allgemeinen Verständniß nahe brachte. Die poetische Nationalliteratur der neuern Zeit hat in dieser Hinsicht eine noch viel weiter und tiefer greifende Bedeutung für das Leben des Volks gehabt, als die neuere Philosophie.*) Klopstocks christlich-deutsches

---

*) Vgl. Gelzer, die deutsche poetische Literatur seit Klopstock und Lessing, nach ihren ethischen und religiösen Gesichtspunkten.

Gemüth, Winkelmann's und Lessing's antike Geistesrichtung, und Herder's universelle Humanität, die auch den unendlich tiefen und erhabenen poetischen Gehalt der Bibel sich anzueignen suchte, brachen den beiden Dichterfürsten die Bahn, die auf ihre Zeit, wie auf unsere Zeit den mächtigsten, vielleicht in sittlicher Beziehung noch nicht genug gewürdigten Einfluß ausgeübt haben. Schiller's poetische Geistesrichtung entspricht der philosophischen Geistesrichtung Kant's und Fichte's, Göthe's poetische Geistesrichtung dagegen entspricht der philosophischen Geistesrichtung Schellings und Hegels, jene ist eine vorwiegend subjectivistische, diese eine vorwiegend objectivistische Richtung. Während Schiller seinem subjectiven Zuge nach einer Idealwelt folgt, der das wirkliche Leben nicht entspricht, geht Göthe von derselben Anschauung aus, wie Hegel, daß das Wirkliche das Vernünftige, daß die Idee der objectiven Wirklichkeit immanent ist. Schiller steht, wie Kant, auf dem Standpunkt des Gesetzes, nicht des geoffenbarten Gesetzes, sondern des natürlichen Vernunft- und Gewissensgesetzes, er ist begeistert für alles Edle, Schöne und Sittliche, Tugend, Freiheit und Recht sind die Losungsworte seiner Poesie, aber er steht, wie Kant, in dem Wahn, daß der Mensch das hohe sittliche Ziel, das er ihm vorhält, durch seine eigene Kraft erreichen könne, für die Erlösung, wie sie das Christenthum lehrt, hat er in seiner Idealwelt keinen Raum, wobei wir jedoch nicht verkennen wollen, daß er in dem unbewußten Drange seines erhabenen dichterischen Genius dem Christenthum in manchen tief religiösen Anschauungen gehuldigt hat. Göthe's universeller Geist, der alle Geheimnisse des Natur- und Menschenlebens in sich aufzunehmen suchte, um sie zu vollendeten Kunstformen auszuprägen, betrachtete auch das Christenthum, wie eine Erscheinung neben andern, aber weil er es nicht liebte in den eigenen Busen zu schauen, mußte ihm die Religion der sittlichen Freiheit in ihrem innersten Wesen verborgen bleiben. Die leichtsinnige Lebensansicht, der Göthe huldigte, war weit weniger geeignet, als Schiller's sittlicher Ernst, dem Christenthum den Boden zu ebnen. So gestalteten die großen

deutschen Dichter in ihren Kunstwerken das, was die Zeit bewegte, und was die großen Weltdogmatiker, die Philosophen, in ihren Systemen darstellten. Es war eine Selbstbefreiung des Menschengeistes, die die Philosophen und die Dichter, als die Repräsentanten ihrer Zeit, als die ethische Aufgabe der Menschheit zur Darstellung und Verwirklichung zu bringen suchten, im Gegensatz zum Christenthum, zu der in ihm gegebenen Erlösung. Während das französische Volk im wilden Taumel die gräßlichen Stadien einer mit der gesammten Geschichte brechenden Revolution durcheilte, vollbrachte der deutsche Genius, seinem innern Charakter entsprechend, nicht auf dem materiellen Gebiet, sondern auf den idealen Gebieten der Wissenschaft und Kunst eine Revolution, die das deutsche Volk innerlich losriß von seiner christlichen Vergangenheit. Einen Umschwung suchte zunächst auf dem Gebiete der Poesie die romantische Schule dadurch herbeizuführen, daß sie die poetische Welt des katholischen Mittelalters an die Stelle des aufgeklärten und ausgeklärten Protestantismus zu setzen sich bemühte. Aber ein bloß poetisches Interesse konnte höchstens eine scharfe Ironie und eine kritische Virtuosität, aber nimmer eine durchgreifende reformatorische Kraft dem übermächtigen Zeitgeist gegenüber entwickeln. „Die Romantiker“, so urtheilt einer von ihnen, „wollten allerdings das Positive, aber nicht aus orthodoxem Eifer, sondern um des Geheimnißvollen und Wunderbaren, um des schönen Heiligenscheins willen, der das Positive umgibt, sie verfochten einen Glauben, den sie im Grunde selbst nicht hatten. Daher ihre unsichere Haltung, dieser gemachte, sprunghafte forcirte Katholizismus.“ *)

30. Mit der romantischen Schule steht in innigem Zusammenhange der Theologe, von dem eine neue Epoche der Theologie datirt zu werden pflegt. Es ist bekannt, einen wie bedenklichen Tribut

---

*) Eichendorf, über die ethische und religiöse Bedeutung der neuern romantischen Poesie in Deutschland, S. 31.

fleischlicher Freiheit Schleiermacher in seinen vertrauten Briefen über die Lucinde der romantischen Schule gezollt hat, einen Tribut, den sogar die Emanzipation des Fleisches durch einen Gutzkow sich aneignen konnte.*) Aber es muß auch hervorgehoben werden, daß derselbe in seinen Monologen aus dem Dämmerlichte der Romantik am Morgen eines neuen Jahrhunderts die Morgenröthe jener idealen Freiheit hat hervorgehn lassen, die gerade in diesem Jahrhundert in so gewaltigen weltgeschichtlichen Kämpfen sich entfalten sollte. Wie die Reden über die Religion eine neue religiöse Losung der Zeit darboten, so die Monologen eine neue ethische Losung, die Losung der Freiheit: „Ja, du bist überall das erste, heilige Freiheit! Du wohnst in mir, in Allen, Nothwendigkeit ist außer uns gesetzt, ist der bestimmte Ton vom schönen Zusammenstoß der Freiheit, der ihr Dasein verkündet. Mich kann ich nur als Freiheit anschauen, was nothwendig ist, ist nicht mein Thun, es ist sein Widerschein, es sind die Elemente der Welt, die in der fröhlichen Gemeinschaft mit Allen ich erschaffen helfe. Ihr gehören die Werke, die auf gemeinschaftlichem Boden mit Andern ich erbaut als meinen Antheil an der Schöpfung, die unsere innern Gedanken darstellt, ihr der bald steigenden, bald fallenden Gefühle Gehalt, ihr die Bilder, die kommen und vergehen, und was sonst wechselnd in's Gemüth die Zeit bringt und hinwegnimmt, als Zeichen, daß Geist und Geist sich liebevoll begegnet, als den Kuß der Freundschaft zwischen beiden, der sich anders immer wiederholt. Dies geht, der Tanz der Horen, melodisch und harmonisch nach dem Zeitmaß, doch Freiheit setzt die Harmonie und gibt die Tonart und alle zarten Uebergänge sind ihr Werk, sie gehn aus dem innern Handeln und aus dem eignen Sinn des Menschen selbst hervor." — In den Monologen tritt der Grundgedanke der gesammten Schleiermacher'schen Ethik bestimmt hervor, der in der Verbindung des Allgemeinen und des Individuellen in der Bethätigung der Freiheit besteht. Während Kant und Fichte die Freiheit ein-

*) Vgl. Schaller, Vorlesungen über Schleiermacher, S. 4 ff.

seitig in der Individualität, Schelling und Hegel dieselbe ebenso einseitig in der Hingabe an das Allgemeine suchen, stellt sich Schleiermacher die Aufgabe zu zeigen, wie Allgemeinheit und Unterscheidung, völliges Sichhingeben an die Gesammtheit und eigenthümliches Verhalten in jener Gemeinschaft, individuelle Selbstständigkeit und freiwilliges Aufgehen zur Allgemeinheit zusammengehörige ethische Momente sind, die nur in ihrer unauflöslichen Verbindung eine wahre Ethik ausmachen. „Nur dasjenige ist ein vollkommen für sich gesetztes Sittliche, wodurch Gemeinschaft gesetzt wird, welche in anderer Hinsicht Scheidung, oder Scheidung, welche in anderer Hinsicht Gemeinschaft ist." Das ethische Subject ist demnach bei Schleiermacher nicht, wie bei Kant, der selbstgenugsame Träger des ethischen Prozesses, aber auch nicht, wie bei Hegel, ein verschwindendes Moment im Selbstgebären des Weltgeistes, sondern es ist die individuell organische Gestaltung der Vernunft, in der sie ganz, aber auf eigenthümliche Weise gegenwärtig ist. Ohne den Charakter der Allgemeinheit gibt es für ihn kein Vernünftiges, ohne den Charakter der Besonderheit kein Natürliches. Daraus ergibt sich der Begriff des ethischen Guts: es ist die Einheit des Vernünftigen und Natürlichen. Die Güterlehre, die Schleiermacher schon in seiner zermalmenden Kritik der bisherigen Sittenlehre als Grundlage für die Wissenschaft hinstellt im Gegensatz zu der gewöhnlichen Darstellung der Ethik als Tugend- oder Pflichtenlehre, steht denn auch in der philosophischen Ethik Schleiermachers im Vordergrunde." *) Jene Einheit von Vernunft und Natur, die als das Ziel der sittlichen Bewegung in dem höchsten Gute befaßt ist, erscheint theils so, daß die Natur Organ, theils so, daß die Natur Symbol der Vernunft wird: die Güterlehre stellt die Totalität der Vernunft dar, wie sie der To-

---

*) Vgl. Grundriß der philosophischen Ethik von Schleiermacher, herausgeg. von Twesten mit einleitender Vorrede, unvollkommener ist der Entwurf, den Schweizer herausgegeben hat.

talität der Natur gegenüber sich dieser immer einbildet theils durch organisirende (anbildende), theils durch symbolisirende (bezeichnende) Thätigkeit. Die Tugendlehre stellt die Vernunft als den inwohnenden Geist des Einzelnen dar, als seine Gesinnung und als seine Fertigkeit, die wiederum theils in erkennender, theils in darstellender Richtung sich äußern, aus deren Combination sich die vier Cardinaltugenden: Weisheit, Liebe, Besonnenheit, Beharrlichkeit ergeben. Die Pflichtenlehre zeigt die Erscheinungsweise der sittlichen Gesinnung in der einzelnen Handlung, hier tritt der Gegensatz zwischen dem Bilde der Gemeinschaft und dem Aneignen hervor, der wieder den relativen Gegensatz eines allgemeinen und besondern Factors in sich schließt: aus dem Zusammenwirken dieser Gegensätze ergeben sich vier Formen von Pflichten: Rechtspflicht, Berufspflicht, Gewissenspflicht und Liebespflicht.*) Das Bedeutungsvolle dieser philosophischen Ethik Schleiermachers besteht darin, daß der Begriff der Ethik in ihr eine universelle Bedeutung erhält, es ist die ganze Wissenschaft vom praktischen Geist, eine Philosophie der gesammten Geistescultur, wozu in dieser Ethik Grundzüge gegeben werden. Die Lehre von der organisirenden Vernunft zeigt die Wirkungen der Vernunftcultur von ihrer realen Seite, die Lehre von der symbolisirenden Vernunft stellt die ideale, erkennende Seite des Culturprozesses dar, eine Wissenschaftslehre ist embryonisch darin enthalten. Den Gipfel des menschlichen Daseins bildet nach dieser Ethik die freie Geselligkeit. Die Kirche steht in dieser philosophischen Ethik in rein äußerlichem mechanischem Zusammenhang neben dem Staat, der Wissenschaft, der Kunst, der freien Geselligkeit, ihre einzigartige Bedeutung tritt nicht hervor. — Ganz anders dagegen verfährt Schleiermacher in seiner theologischen Sitten-

*) Vgl. auch die Abhandlungen Schleiermachers über die ethischen Hauptbegriffe (über den Tugend- und Pflichtbegriff, über den Begriff des Erlaubten, über den Begriff des höchsten Guts, über den Unterschied zwischen Natur- und Sittengesetz).

lehre.*) Das sittliche Subject wird hier betrachtet als ein Glied der Kirche, aus dem Prinzip der Kirche, aus dem heiligen Geist wird hier die sittliche Entwickelung abgeleitet. Die christliche Sittenlehre ist nur brauchbar, „wenn sie das enthält, was in der christlichen Kirche gilt, oder wovon man überzeugt ist, daß es in der christlichen Kirche gelten soll, und was auch als solches nur aus der Idee der christlichen Kirche abgeleitet ist.“ Das Wesen der Kirche besteht in der durch die Gemeinschaft mit Christo, dem Erlöser, bedingten Gemeinschaft mit Gott, sie ist das Motiv aller Handlungen des Christen. Wenn wir uns diese Gemeinschaft als schlechthin vollendet denken, so hat sie als absolute Befriedigung keinen Impuls zur weitern Thätigkeit in sich. Impuls kann sie vielmehr nur dann sein, wenn sie im Werden begriffen ist. Diese werdende Seligkeit manifestirt sich in dem Wechsel von Lust und Unlust. In der Unlust liegt der Impuls zu einem Handeln, durch welches der gestörte Normalzustand wiederhergestellt werden soll, also das wiederherstellende oder reinigende Handeln. Diesem Handeln steht ein anderes gegenüber, dessen Impuls die Lust ist und zwar die Lust, welche gesetzt ist, „wenn eine niedere Lebenskraft in die Anforderung der höhern kommt und derselben sich willig und verlangend zuneigt, sodaß ihre Unterordnung unter die höhere unmittelbar möglich wird“, dies ist das verbreitende oder erweiternde Handeln. Während unter die Kategorie des wiederherstellenden Handelns Alles gehört, was in irgend einem Sinne Strafe, Zucht, Büßung ist, ist der Haupttypus des verbreitenden Handelns im Allgemeinen Erziehung. Diesen beiden Formen des wiederherstellenden und erweiternden Handelns steht nun aber ferner ein Handeln gegenüber, das nicht aus den sich entgegengesetzten Momenten der Lust oder Unlust, sondern aus der Befriedigung hervorgeht, welche nothwendig in dem wiederherstellenden und erweiternden Handeln gesetzt ist, indem in ihm die höhere Lebens-

---

*) Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, herausgegeben von Jonas.

potenz über die niedere wirklich zur Herrschaft kommt. Dieses Handeln ist das darstellende Handeln, durch das nicht, wie durch die andern beiden Handlungsweisen, eine Veränderung geschafft, sondern die relative Seligkeit, das eigentliche Grundgefühl des Christen, offenbar wird. Der allgemeine Typus dieses darstellenden Handelns ist Alles, was wir unter dem Namen des christlichen Gottesdienstes zusammenfassen, worin auch die Ausübung der christlichen Tugend mit begriffen ist. Schleiermacher ist in dieser Sittenlehre mit großer Meisterschaft in das Detail des sittlichen Lebens eingegangen und hat es erscheinen lassen im Reflex seines sittlichen Prinzips, und überhaupt läßt sich wohl sagen, daß er auf ethischem Gebiete noch bedeutender ist, als auf dem dogmatischen. Die theologische Sittenlehre Schleiermachers kann man insofern wohl recht eigentlich als ein divinatorisches Werk bezeichnen, als darin das Streben nach Kirchlichkeit, das unsere Gegenwart so tief bewegt, zuerst in bedeutungsvollen Ansätzen offenbar wird, als darin der Versuch gemacht wird, sämmtliche ethische Fragen so zu sagen, in der Perspective der Kirche aufzufassen und darzustellen. Dies wird man auch dann anerkennen können, wenn man mit der Ausführung dieses Versuchs sich keineswegs einverstanden erklären kann. Das πρῶτον ψεῦδος dieser Ethik besteht nämlich darin, daß Schleiermacher das christliche Leben meint construiren zu können aus dem christlichen Selbstbewußtsein, ohne daß demselben das Schriftprinzip als normirender Kanon zur Seite steht. Das Prinzip des christlichen Lebens, die Lebensgemeinschaft mit Christo wird rein subjectiv bestimmt, der objective Factor, die Gebundenheit an das Wort Gottes, tritt zurück, so wird das christliche Leben zu einem mystischen Prozeß ohne objectiven Halt. Damit hängt zusammen, daß Schleiermacher keine Pflichtenlehre kennt. Schleiermacher will die Pflichtenlehre in das Ganze des sittlichen Lebens organisch verflechten, wobei ihm der richtige Gedanke vorschwebt, daß alle ethische Wirkungen als Wirkungen des Glaubens, nicht als Wirkungen eines abstracten Pflichtgesetzes, erscheinen müssen. Aber die Ausführung konnte auch

hier nur mißlingen, da das Wesen des Glaubens für ihn nichts Anderes ist, als die Aufnahme der Kräftigkeit des Gottesbewußtseins in das menschliche, mithin keine objective Norm in sich trägt. Während durch Schleiermachers Ethik ein Zug zur Kirche hindurchgeht, geht durch Rothe's theologische Ethik ein kirchenfeindlicher Zug hindurch. Rothe, zum Theil durch Schleiermacher, zum größeren Theil durch Hegel bestimmt, womit sich eine eigenthümliche theosophische Begabung verbindet, die ihn, wie einen Meister Eccard im neunzehnten Jahrhundert erscheinen läßt, ist einem christlichen Realismus zugewandt, der energisch auf massive Begriffe dringt und in der Leiblichkeit das Ende der Wege Gottes erkennt. Aber dieser Realismus artet bei ihm aus in die excentrische Behauptung, daß die Kirche sich dereinst, im Zustande der Vollendung, in den Staat aufzulösen habe, eine Behauptung, die das Wesen des Staats ebensowohl, wie das Wesen der Kirche, verkennt und verkehrt und den tiefsten Lebensgrund der Ethik erschüttert. Neben Schleiermacher und Rothe stellen wir De Wette, der in einer dreifachen Bearbeitung (einem Handbuch, einem kürzern Lehrbuch und in Vorlesungen für ein größeres Publikum) die Ethik dargestellt hat. Es muß als ein Verdienst De Wette's anerkannt werden, daß er die historische Bearbeitung der Sittenlehre angeregt hat und daß er wenigstens darnach strebt, an die Stelle der flachen rationalistischen Auffassung des Sittlichen, an die Stelle der Losreißung des Natürlich-Menschlichen von dem Göttlichen eine Durchdringung des Menschlichen und Göttlichen durch die Vermittlung des Erlösers zu setzen. Aber in der Durchführung und Ausführung dieses Strebens ward De Wette wesentlich gehemmt durch die Prinzipien der Fries'schen Philosophie, der er sich hingegeben hatte, deren Axiome gegen die Theologie sich theils indifferent, theils negirend verhalten. So bringt es De Wette freilich nicht weiter, als zu einem Eklektizismus, der theologische und philosophische Elemente in unklarer Weise vermischt, und zu einer subjectiv idealistischen Betrachtungsweise des Christenthums, der es nicht gelingt, die reale Seite desselben zu erfassen. Ein

anderer bedeutsamer Versuch war das System der christlichen Lehre von Nitzsch, das bei seinem ersten Erscheinen sehr anregend gewirkt hat. Obgleich Nitzsch in diesem Werk die Ethik nur sehr aphoristisch, mehr andeutend, als ausführend behandelt, so bleibt es doch sein Verdienst, daß er die Durchdringung des theoretischen und praktischen Christenthums in's Licht zu setzen, daß er zu zeigen versucht hat, das Christenthum sei als Lehre, wie als Leben eine innere Einheit.*)

31. Sollte eine wahrhaft kirchliche Ethik hervortreten, so mußte zuerst das kirchliche Leben sich erneuern nach der radicalen Zerrüttung, in die es durch eine falsche Aufklärung gerathen war. Wissenschaft und Leben müssen stets zusammenwirken, wenn neue Schöpfungen in der Theologie und Kirche hervortreten sollen. Der Untergang des freien Glaubenslebens hat unser Volk in die schmachvollste politische Knechtschaft gebracht, er hat einen sittlichen Zerfall herbeigeführt, wodurch Deutschland unter das Joch des französischen Eroberers gerieth, der die heiligsten Rechte antastete und alles Heilige mit Füßen trat. Unter dem Druck dieser Knechtschaft mußte man zu dem Bewußtsein gelangen, welche Noth und Schmach der Abfall von dem Glauben der Väter über das deutsche Volk herbeigeführt hatte, in dieser ernsten Zeit lernte man auf's Neue sich sehnen nicht bloß nach politischer, nationaler Freiheit, sondern auch nach einer höhern Freiheit, nach der religiösen, der christlichen Freiheit. Die deutschen Freiheitskämpfe sind die Geburtsstätten der neuen sittlich-religiösen Freiheit, in deren Entwickelung unsere Gegenwart begriffen ist, an welcher Entwickelung mitzuarbeiten wir berufen sind. Die nationale Begeisterung, die Deutschlands Freiheit herbeiführte, befreite auch das religiöse Leben von dem Bann, unter dem eine seichte Aufklärung es gefangen gehalten hatte. Die Feier des Re-

*) Das Lehrbuch von Baumgarten-Crusius ist im Vergleich zu den genannten Werken nur von untergeordneter Bedeutung.

formationsjubiläums 1817 knüpfte in höchst bedeutsamer Weise die neue politische Freiheit an an die Freiheit in Gott, die das Palladium der deutschen Reformation gewesen war, die das schönste Kleinod der Reformationskirche bildet. Der falsche egoistische Freiheitsgeist, der Hang zur Selbstvergötterung, dem die Aufklärung gedient, wich dem religiösen Freiheitsgeist des reinen evangelischen Glaubens, und in dem Maße, als dies geschah, regte sich in der Menschheit auf's Neue wahres und gesundes kirchliches Leben. Die Wissenschaft suchte ihre Ehre wieder darin, nicht mehr im Lichte ihrer Selbstherrlichkeit prangen zu wollen, sondern in der Theilnahme am Leben der Kirche ihre wahre Freiheit zu finden und in der Kirche die Fülle dessen zu erkennen, der Alles in Allem erfüllet, und die Diener der Kirche machten sich los von dem Bann, der die Freiheit des Glaubens durch Menschenlehre und Menschensatzungen so lange gehemmt hatte, und führten die Gemeinden zu dem Born, den einst die Reformation nach einem ähnlichen Zustande der Gefangenschaft wieder erschlossen hatte. Wie Schleiermachers Theologie zwar nicht die reinen Glockenklänge der Kirche selbst erklingen ließ, aber doch Accorde anschlug, die tiefere Gemüther für den vollen Klang der Kirchenglocken wieder empfänglich machen konnten, so stellte Neander, von Schleiermacher angeregt, in seiner Kirchengeschichte und in Monographieen Lebenszeugen der Kirche aus vergangenen Jahrhunderten der Kirche der Gegenwart vor und suchte durch die Vergegenwärtigung dieser großen Todten ihren Lebensgeist der Kirche wieder einzuhauchen. Hengstenberg's evangelische Kirchenzeitung war die Stimme eines Predigers in der Wüste: Bereitet dem Herrn den Weg und machet seine Steige richtig! Claus Harms in Kiel zeugete von der Kanzel herab in neuen Zungen von der Rückkehr zum Glauben der Väter. An diese Zeugen schlossen sich andere an, die näher zu bezeichnen zu weit führen würde, und es bildete sich ein tausendstimmiger Chor. Der alte Glaube war wieder jung geworden und erwies sich in der Menschheit als eine Lebensmacht der Freiheit. Die Impulse des in dieser großen geschichtlichen Bewegung

neu hervortretenden christlichen Freiheitsbewußtseins nahm die ethische Wissenschaft in sich auf, sie sagte sich völlig los von dem gesetzlichen Wege, auf dem der Kant'sche Rationalismus die Verwirklichung der Freiheit gesucht, aber sie erkannte auch immermehr das Unzureichende der Schleiermacher'schen Theologie, deren Subjectivismus der christlichen Freiheit keinen festen Boden gewährte, die ethische Wissenschaft ging vielmehr zurück auf die Grundgedanken der evangelischen Kirche, auf den Unterschied des Gesetzes und des Evangeliums, auf den Zusammenhang zwischen den Heilsthaten des welterlösenden Gottes und der Entwicklungsgeschichte der Menschheit, zwischen der göttlichen Schöpfer- und Erlöserliebe und der aus ihr hervorgehenden und auf sie gerichteten menschlichen Liebe, wodurch die Freiheit des evangelischen Christen erst ihr wahres göttliches Licht und Leben empfängt. Wir haben damit den Standpunkt bezeichnet, auf dem die beiden unserer Ansicht nach bedeutsamsten neuern Werke über die evangelische Ethik stehen, nämlich das Werk von Harleß, der die Ethik aus dem Heilsgedanken zu entwickeln gesucht hat (das Heilsgut, der Heilsbesitz und die Heilsbewahrung), und das Werk von Sartorius, der aus der heiligen Liebe die Ethik abgeleitet hat, zwei Werke, die ebensosehr durch ernste Vertiefung in die Lebensprinzipien der Kirche, wie durch eine kernhafte, lebensvolle Darstellung sich auszeichnen. Auf katholischer Seite bildet zu diesen evangelischen Werken das Werk von Hirscher (die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reichs in der Menschheit) ein würdiges Gegenstück, das mit Recht als eine Zierde der neuern katholischen Theologie betrachtet wird, übrigens Niemand katholisch macht. *)

32. Werfen wir zum Schluß noch einen Rückblick auf die Gesammtentwickelung der Kirche bis auf die Gegenwart, so dürfen

*) Die beiden in neuester Zeit erschienenen Bearbeitungen der Ethik von Wuttke und Schmid, die wir noch hervorheben wollen, zeigen mehr speculatives Talent, als feste kirchliche Haltung, doch zeigt namentlich das erstere dieser beiden Werke ein anerkennungswerthes Streben nach Kirchlichkeit.

wir jetzt sagen, daß die Kirche der Gegenwart eine ähnliche Stellung hat zur Reformationskirche, wie die Reformationskirche zur apostolischen Kirche hatte. Die ethische Aufgabe der Reformationskirche bestand in der Wiederherstellung der durch die mittelalterliche Kirche gehemmten und gestörten christlichen Freiheit, die Reformation verfolgte das Ziel, daß der durch die Autoritätsherrschaft der Kirche geknechtete evangelische Geist von seinen Fesseln erlöst werden und frei nach allen Seiten sich entwickeln sollte in allen Zweigen menschlicher Bildung, frei sich bethätigen sollte in Allem, was zu den sittlichen Gütern der Menschheit gehört. Zur Lösung dieser großen Aufgabe ging sie zurück in die Urzeit der Kirche, setzte sich in neue lebendige Beziehung zu den apostolischen Grundlagen der Kirche, zu dem apostolischen Zeugniß von der Rechtfertigung durch den Glauben und der daraus hervorgehenden Freiheit des Christenmenschen und verwarf nach der Norm dieses Zeugnisses alle jüdische Unfreiheit und heidnische falsche Freiheit, die in die Kirche eingedrungen war, wie sie die Reste der Freiheit, die auch in der falschen Entwickelung der Kirche sich erhalten hatten, in sich aufnahm und weiter bildete durch ihr neues Lebensprinzip. Wir haben gesehen, wie nach der Reformation theils eine falsche judaistische Gesetzlichkeit der Lehre und des Lebens in Orthodoxismus und Pietismus, theils eine falsche heidnische Freiheit in der rationalistischen und pantheistischen Aufklärung wieder hervortrat. Alle diese Richtungen haben durch ihre Einseitigkeit nicht zu ignorirende Wahrheitsmomente verkehrt, darin eben besteht ihre Verkehrtheit, daß sie, statt die zerstreuten Wahrheitsmomente, die membra disjecti poetae, zusammenzufügen zur Lebenseinheit des Organismus der Kirche, sie vielmehr für sich und im Gegensatz zu einander, d. h. häretisch, zu behaupten und festzuhalten suchten. Die Lebenseinheit, von der die judaistische Gesetzlichkeit und die falsche heidnische Freiheit sich getrennt hatten als einseitige falsche Extreme, war in der That und Wahrheit in der Reformationskirche gegeben, ihr Wesen war freie Gesetzlichkeit und gesetzmäßige Freiheit. Die Kirche der

Gegenwart hat nun sich ebensosehr vor jenen beiden gleich verderblichen Extremen der falschen Gesetzlichkeit und der falschen Freiheit, des neuen Judenthums und des neuen Heidenthums, zu hüten, als sie den Beruf und die Pflicht hat, zu den Grundlagen der Reformation zurückzukehren, die nichts Anderes sind, als die erneuerten Grundlagen der apostolischen Kirche, und im freien Anschluß an diese Grundlagen Alles in sich aufzunehmen, was in der Gesammtentwickelung der Kirche mit ihnen übereinstimmt, Alles aber von sich auszuscheiden und abzuthun, was ihnen widerspricht. So wird die Kirche in den rechten göttlich gesetzten Schranken ihre Freiheit verwirklichen, sie wird nicht wieder der Gewissenstyrannei der Menschensatzungen, aber auch nicht willkürlicher Neuerungssucht anheimfallen, sondern das Gesetz der Freiheit wird ihr Lebensgesetz sein.

Vergebens werden ungebundne Geister
Nach der Vollendung reiner Höhe streben,
In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister,
Und das Gesetz erst kann uns Freiheit geben.

Druck von Leopold Schnauß in Leipzig.

Kirchliche Ethik
vom Standpunkt der christlichen Freiheit.

Dargestellt

von

Bernhard Wendt.

Zweiter Theil.

Das Reich Gottes und das Reich der Welt.

Leipzig.
Verlag von Ernst Bredt.
1865.

Das Reich Gottes

und

das Reich der Welt

oder

die Voraussetzungen der kirchlichen Ethik.

Von

Bernhard Wendt.

Leipzig.

Verlag von Ernst Bredt.

1865.

Motto: Joh. 8, 33—36.

Da sprachen die Juden: Wir sind nie Jemandes Knechte gewesen, wie sprichst Du denn: Ihr sollt frei werden? — Jesus antwortete ihnen: Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Wer Sünde thut, der ist der Sünde Knecht. Der Knecht aber bleibet nicht ewiglich im Hause, der Sohn bleibet ewiglich. So euch nun der Sohn frei macht, so seid ihr recht frei.

Inhaltsverzeichniß.

Wendt, Bernhard

Kirchliche Ethik vom Standpunkt der christlichen Freiheit

Bd.: 1

Leipzig 1864